

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL No. 891.05/V.O.J.  
ACC. No. 31455

D.G.A. 79-

GIPN-S4-2D. G. Arch. N. D./57.-25-9-58-1,00,000.





VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31455

VOLUME XV.

891.05  
V.O.J.

PARIS  
ERNEST LEROUX

LONDON  
LUZAC & Co.

VIENNA, 1901.

ALFRED HÖLDER

K. U. & K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

TURIN  
HERMANN LOESCHER

BOMBAY  
EDUCATION SOCIETY'S PRESS

OXFORD  
JAMES PARKER & Co.

NEW-YORK  
LEMCKE & BUECHNER  
(formerly H. WETTERMAN & Co.)







**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.**

Acc. No. .... 31455 .....

Date. .... 23. 5. 57 .....

Vol. No. .... 891. 05 / V.O.J. ....

## Contents of volume XV.

### Articles.

	Page
Zur Kritik und Erklärung des Ahtal-Diwāns, von J. BARTH. . . . .	1
Zur Frage nach der Herkunft der alten „Aethiopen“, von W. MAX MÜLLER. . .	24
Ueber den Brauch der Mahjā-Versammlungen im Islam, von JONAS GOLDSCHMIDT. .	33
Aramäische Inschriften aus Kappadocien, von HANS REICHELT. . . . .	51
Die Datirung der babylonischen Arsacideninschriften, von ED. MAHLER. . . .	57
Das indische Original von Bharata's Response Nr. 5, von THEODOR ZACHARIAE. .	72
Der Frahang i oim, von HANS REICHELT. . . . .	117
Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, von L. v. SCHROEDER. . . .	187
Bāgas Kādambari und die Geschichte vom König Sumana in der Brihat-kathā, von L. v. MASZKOWSKI. . . . .	213
Die Theorie der Schlussfolgerung ( <i>anumāna</i> ) nach der Sāṅkhya-tattvakaumudī des Yaśaspati-miśra, von ALBERT BÜCK. . . . .	251
Der 51. Psalm, von NIVARD SCHLÖGL. . . . .	265
Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schīiten, von L. GOLDSCHMIDT. . . .	321
Beiträge zur Kenntnis der Valman-Sprache, von PP. SPÜLGEN-SCHMIDT. . . .	335
Beiträge zur persischen Lexicographie, von R. v. STACKELBERG. . . . .	367

### Reviews.

H. FRANCK, Der Frühlingsmythos der Kesarage. Ein Beitrag zur vorbuddhistischen Religion Tibets. — Ladakhi songs. Edited in cooperation with Rev. S. RIEBACH and Dr. E. SHAW, by —, von BERTHOLD LAUFER. . . . .	77
CAROLINE A. E. RHYE DAVIDS, M. A. A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C., von E. MÜLLER. . . . .	107
W. CALAND, Altindisches Zauberritual, von L. v. SCHROEDER. . . . .	111
PAUL BAUNSLER, Dr., Contributions towards Arabic Philology, von RUDOLF GEYER. .	270
IBRAHIM IBN MUHAMMAD AL-BAIHAQI, Kitāb al-maḥāsini wal-maṣāwī, von RUDOLF GEYER. . . . .	285
CARLO ALFONSO NALLINO, I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della biblioteca nazionale e della r. accademia delle scienze di Torino, von RUDOLF GEYER. . . . .	387

## IV

## CONTENTS.

	Page
MAX FREIHERR VON OTTERHEIM, Vom Mittelmeer zum persischen Golf, von BRUNO MEISSNER . . . . .	289
PAUL SCHWAB, Der Diwan des 'Umar ibn Abi Rabi'a, von TH. NÖLDEKE . . . . .	290
C. MAHEL DUFF (Mrs W. R. RICHMOND), The Chronology of India, von L. v. SCHROEDER . . . . .	298
FRIEDRICH KRAUER, Mahavairocana-sūtra, von M. WINTERNITZ . . . . .	301
PAUL, Dr. OTTO, Muhammed's Lehre von der Offenbarung, von MAXIMILIAN BITTNER . . . . .	393
V. FAUSBELL, The Dhammapadam, von O. FRANKE . . . . .	396
Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I. Die San- skrit-Handschriften, von THEODORE AUFRECHT, von L. v. SCHROEDER . . . . .	406

## Miscellaneous notes.

Aethiopische Etymologien, von MAXIMILIAN BITTNER . . . . .	114
Zu der phrygischen Inschrift Bd. XIII, S. 352, von P. KANTSCHER . . . . .	115
Sardier oder Sardier? von FRANK FREIHERR V. CALLE . . . . .	304
ataraiq cokrai, von ALFRED HILLEBRANDT . . . . .	305
Zu Vol. XIV, p. 348, von ALFRED HILLEBRANDT . . . . .	306
Qabhalikhā, von A. LUDWIG . . . . .	307
Neue Funde in Ostturkestan, von L. v. SCHROEDER . . . . .	310
Das Devanāgarī-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER, von TH. ZACHARIAS . . . . .	513
Armenische und persische Etymologien, von MAXIMILIAN BITTNER . . . . .	409
Erklärung . . . . .	412
Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1901 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften . . . . .	413

## Zur Kritik und Erklärung des Ahtal-Diwāns.

Von

J. Barth.

### I.

Der Diwān des taglibitischen Dichters Ġiāt b. al-Šalt, bekannt unter seinem Beinamen al-Ahtal,<sup>1</sup> der sich von den بنو عتمان,<sup>2</sup> einem Zweig der Ġuṣām<sup>3</sup> b. Bekr herleitet, ist uns aus der einzigen Petersburger Handschrift durch die eifrige Sorgfalt des P. A. Salhānī in einer werthvollen Ausgabe<sup>4</sup> vermittelt, der jetzt nur noch das Registerheft<sup>5</sup> zu seiner Vollendung fehlt. Zu den nicht beträchtlichen Scholien der Handschrift, die die Diwān-Recension der Schule al-Sukkaris gibt, hat der gelehrte Herausgeber überall eigene erläuternde Anmerkungen hinzugefügt, die u. A. die geographischen und geschichtlichen Namen unter Hinweis auf die benützten Quellen erklären, die sprachlichen Seltenheiten nach den Originallexica bestimmen und die Citate der Verse aus diesen beibringen und selbst

<sup>1</sup> Damit benennt er sich selbst 177, 2. Seine Kunja war Abū Mālik; mit ihr redet ihn öfter Ġerir an; s. B. Diwān des Ġerir (Cairo) I, 26, 2. 17; 64, 1 u. s. — So nennt er selbst seine Frau Umm Mālik 92, 5. — Mit einem verächtlichen Beinamen ذؤبى „Schwein, Wolf“ benennt ihn Qutāmī xxiii, 43 (der von mir vorbereiteten Ausgabe), sowie Ġerir; s. TA. u. d. W., Schol. Ahtal S. 1.

<sup>2</sup> Vgl. 176, 7. Auch ein Ort in ihrem Gebiet hieß عتمان, s. Qutāmī xxiii, 29.

<sup>3</sup> 178, 7. Agh. vii, 169, 23. Ainī I, 435 u. A.

<sup>4</sup> Diwān al-Ahtal . . . publié et annoté par le P. A. Salhānī, S. J. Beirouth, Impr. catholique, fasc. 1—4. 1891—92.

<sup>5</sup> Für dieses wäre auch eine alphabetische Uebersicht der Reimsilben der einzelnen Gedichte mit Angabe der Metra dringend erwünscht.

den Fragen der höheren Kritik sich nicht ganz verschliessen.<sup>1</sup> Die Ausgabe, der auch V. v. ROSKOPF seine Theilnahme geschenkt hat, ist mit wärmstem Dank zu begrüßen und hat auch seitens TH. NÖLDEKE in zwei gehaltvollen Anzeigen (WZKM. v. 160 ff., vi, 344 ff.) lebhaft Anerkennung gefunden.<sup>2</sup>

Der *Diwān* lehrt uns einen der hervorragendsten Dichter der früheren Omejjadenzeit kennen, der mit *Gerir* und *Ferazdaq* in Wettbewerb um die Bewunderung seiner Zeitgenossen getreten ist. Mit dem ersteren hat er eine Reihe von Streitgedichten gewechselt, bei denen durchweg die — verhältnissmässig — vornehmere Haltung auf al-Aḥṭal's Seite ist.<sup>3</sup> Er hat die blutigen Kämpfe, die zwischen den Stammgruppen der *Qeis 'Ailān* und der *Taglib* bald nach der Schlacht von *Merg Rāhit* in Mesopotamien wütheten, selbst mit durchlebt, zum Theil mitgemacht und ihre verschiedenartigen Ausgänge in seinen Gedichten leidenschaftlich begleitet. Er war, der Haltung der *Taglibiten* entsprechend, ein treuer Parteigänger der Omejjaden und stand namentlich bei *Abdumelik* in hoher Gunst. Eine Reihe seiner Lobgedichte gelten diesen Fürsten, bezw. Prinzen. So dem schwachen *Abdullah b. Mu'āwija* 76—82; 167, 6—176, 2. *Jezid b. Mu'āwija* hatte als Prinz den Dichter, der sich Verhöhnungen der *Anṣār* erlaubt hatte (314. 313; vgl. auch das Selbstzeugniss 105, 4 ff.), durch seine Fürsprache vor der Strafe des Chalifen geschützt; ihm widmete *Aḥṭal* dafür das Lobgedicht 90, 5 ff. besonders 93, 1—94, 6,<sup>4</sup> wie er

<sup>1</sup> Vgl. z. B. zu 5, 6; 212, 2 ff., wo acht Verse richtig an eine andere Stelle versetzt werden u. A.

<sup>2</sup> Ich habe im Folgenden bei den textkritischen Erörterungen Das, was von NÖLDEKE bereits gesagt war, weggelassen und auch in den vorangehenden Erörterungen thunlichst Wiederholungen zu vermeiden gesucht; gänzlich durchführbar war dies natürlich nicht.

<sup>3</sup> *Gerir's* Unfläthigkeiten gehen dagegen tief herunter. Gerne vergleicht er im Hinblick auf den Schweinefleischgenuss der christlichen *Taglib* den al-Aḥṭal und dessen Eltern mit Schweinen (*Diwān* des G. 1, 23, 1. 9; 116, 12. 15; 135, 14) und bewirft die *Taglib* in widriger Weise mit allerlei geschlechtlichen Beschimpfungen, Ger. II, 56, 16; 57, 21 u. s.

<sup>4</sup> *Jezid* ist zur Zeit der Abfassung dieses Gedichts schon Chalif; s. 95, 6 vgl. m. Z. 3.



ihn auch sonst besingt (147, 7. 8); vgl. auch das Trauergedicht auf seinen Tod 289, 5—8. — Abdulmelik und die Vorgänge unter seiner Regierung haben eine Reihe von Gedichten zum Thema; so schon das erste, wo Aĥtal über die Niederlage der Tagĥlib bei al-Biār dem Chalifen, der hier die Qeisiten angestiftet hatte, harte Vorwürfe macht (11, 2 ff.; s. unten). — Dem al-Walid i. gelten die Lobgedichte 182 ff., vgl. 185, 2 ff.; 202, 3—207, 1; 216, 4—219, 9 (vgl. 218, 9); 264, 2 ff. — Auch ein Madĥ auf 'Omar b. Abdul-'Azīz findet sich 277, 5—78, 7; da dort aber gleichzeitig mit ihm sein Bruder Abū Bekr gepriesen wird, so fällt das Gedicht jedenfalls vor Omars Thronbesteigung. Es ergibt dies also eine Dauer der dichterischen Production Aĥtals von  $\pm 60$ —90 d. H. Bei mehreren der späteren Gedichte führt er sich als Greis ein; s. 142, 2; 146, 6. — Des Dichters selbstverständlich antialidische Gesinnungen kommen in krasser Weise in dem Lobgedicht auf Ubeidullah b. Ziād zum Ausdruck, wo der Dichter nicht nur dessen Verhalten gegen Hānī b. 'Urwa und Muslim b. 'Aqil, sondern sogar das Fernhalten al-Huseins vom Wasser preist (293, 6. 9); ebenso in dem Hinweis auf die göttliche Unterstützung der Omejjaden am Tage von Siffin (174, 1—75, 2). — Für seine Anhänglichkeit an das Haus der Omejjaden heischt er übrigens oft genug Geschenke oder dankt für empfangene, z. B. 35, 1; 81, 1; 133, 7 u. 8. — Neben den Chalifen selbst huldigt er auch verschiedenen ihrer Prinzen und Würdenträger, deren Wohlthätigkeit ihm zugeflossen ist; so dem Hālid b. Jezid<sup>1</sup> 35, 1, Abdulmeliks Bruder Biār b. Merwān, Praefecten von Kufa und Baġra,<sup>2</sup> den er mehrfach besingt (58—64 rühmt er von ihm, dass er gegen die Ĥārūrīja gekämpft, Schlösser der Perser erobert, sich tapfer in Gefahren gestürzt hat; ferner gelten ihm z. B. 68, 1—73, 4; 120 ff., wo Aĥtal Gaben von ihm erhofft<sup>3</sup>).

<sup>1</sup> Das Gedicht 34, 10 fällt also vor Merwān I. Thronbesteigung.

<sup>2</sup> Vgl. Iqetelā's Handbuch 180, 7 v. u. — Er war von Abdulmelik beauftragt, dem al-Muhallab b. Aṣuṣra wieder den Kampf gegen die Azraqiten zu übertragen, soll dies aber anfänglich zu hintertreiben gesucht haben, Kāmil 654, 1; 662, 11—664, 1. — In der Schlacht bei Marġ Rābiṭ hatte er eine Fahne getragen Tab. II. 479, 17.

<sup>3</sup> 72, 7; — 122, 3 liess رجاء ندامك; s. unten.

Weiter besingt er den al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf 73—76, besonders 74, 6 ff., den Ḥālid b. Abdillāh b. Asid, einen hervorragend freigebigen Mann,<sup>1</sup> den Praefecten in Basra vor Biār, den Abdulmelik im J. 70 mit dem Kampf gegen Muṣ'ab b. al-Zobeir beauftragt hatte<sup>2</sup> S. 2 ff., vgl. 6, 7; 8, 8; 302, 3. 4; ferner den Taglibitenführer Hammām b. Muṭarrif 241, 5 ff., der sonst nicht viel erwähnt wird; ihm widmete auch al-Qutāmi zwei Lobgedichte (Nr. xiv. xix meiner Ausgabe), in denen er ihm alle möglichen Vorzüge nachrühmt, namentlich auch die Stiftung des Friedensverhältnisses zwischen den Bekr b. Wā'il und Taglib auf seine Rechnung setzt, was seine angesehene Stellung in seinem Stamm bezeugt.

Abtal hat trotz seiner vielen Beziehungen zum Hof sich den urwüchsigsten Stolz des Beduinen erhalten. Von seiner Geliebten Salmā rühmt er, dass sie zu den Beduinenaraberinnen gehöre, und dass das Fieber von Damasq sie nicht gebleicht habe (121, 6). Hört man ihn selbst, so wäre er auch im Kampf stets dem waffengertäteten Gegner tapfer gegenüber getreten (27, 4. 5 u. s.). Wir wissen jedoch durch glaubwürdige gleichzeitige Zeugen, dass er in der Schlacht bei al-Biār (al-Rahūb) feige geflohen ist.<sup>3</sup>

Wie die meisten Taglibiten<sup>4</sup> bekannte er sich zum Christenthum.<sup>5</sup> Doch ist es bei ihm wohl nicht sonderlich tief gedrungen.

<sup>1</sup> Schol. S. 1, Z. 7.

<sup>2</sup> S. Kāmil a. a. O.; weiter Tab. II, 798, 5 ff., Iāth. IV, 352.

<sup>3</sup> Qutāmi xxiii, 42. 43, wodurch auch die Angabe Ġerir's I, 134, 2 vgl. m. 135, 12 bestätigt wird. — Sein Sohn أبو غيث (nach Agh. xi, 59, 27; — nach Jaqūt II, 768, 18 sein Vater غيث) fiel im Kampfe; er selbst soll sich, da er gerade gemiene Kleider trug, mit Erfolg für einen Sklaven ausgegeben haben. Vgl. die Spottverse auf ihn Agh. xi, 60, 2 ff.

<sup>4</sup> Ġerir schmäht sie öfter gemein wegen ihres Christenthums. Z. B. Diw. II, 56, 14 ff.: „Es schände Allah das Antlitz der Taglib . . . sie verehren das Kreuz, glauben nicht an Muhammed, Gabriel und Michael“ u. a. w. S. oben S. 2, Anm. 3.

<sup>5</sup> Abdulmeliks Aufforderung, den Islām anzunehmen, lehnte er in einem kleinen Gedicht mit Hinweis auf das Ramadānfasten, Weinverbot und andere Unbequemlichkeiten ab und fügte einige reizende Verse zum Lob des Weins hinzu, 154, 2—4; 8—2. — Als Christen und Verehrer des Mär-Sergins verspottet ihn Ġerir (Diw. II, 56 alt.), der ihn auch öfter mit dem Schweinefleischgenuß höhnt; s. oben S. 2.

gen.<sup>1</sup> Er schwört harmlos nebeneinander beim رُبِّ مَوْسَى, dem mekkanischen Tempel und jedem Mönch in Fellumhüllung (78, 3. 4), oder ‚bei dem Herrn der Vorhänge (des heiligen Hauses in Mekka), bei den nach Mekka geführten Opferthieren, den ergrauten Männern, die sich dort die Haare scheeren‘ (119, 2—4; 184, 8 ff.), oder ‚bei Dem, dem die Opferthiere zugeführt und die Gelübde entrichtet werden‘ (204, 3).

Als Nichtmuslim huldigt er eifrig den Freuden des Weins. Er wird nicht müde, sich des Zechens in der Schenke in Begleitung von Spiel und Sängerinnen zu rühmen (3, 7; 27, 3; 84, 3; 116, 3; 142, 5; 207, 4; 320, 9—11 u. a.). Der Weinrausch ist ihm daher ein beliebtes Bild für die Trunkenheit der Liebe.<sup>2</sup> — Auf seine alten Tage ist er aber ein reuiger Sünder geworden; er liess sich vom Presbyter harte Strafen wegen seiner dichterischen Angriffe auf Männer und Frauen gefallen.<sup>3</sup>

Aḥṭal wird von mehreren massgebenden Autoritäten der Araber über Ġerir und Farazdaq gestellt. Er soll nach ihnen den Dichtern der Ġāhiliġja näher als diese kommen, im Maḏḥ und Hifā sie übertreffen, mehr als sie lange Qasiden ohne Unanständigkeiten und sonstige Fehler gedichtet und sogar beansprucht haben, in einem Hifā niemals Wendungen, deren sich ein Mädchen beim Recitiren schämen müsste, gebraucht zu haben.<sup>4</sup> Damit sind allerdings manche Aeusserungen in seinen Hifās unvereinbar;<sup>5</sup> aber, wie schon erwähnt, steht er darin jedenfalls höher als Ġerir. In dem Aufbau seiner grösseren Gedichte — die er sehr sorgfältig gefeilt haben soll<sup>6</sup> — schliesst er sich zumeist an die Technik der vorislamischen Dichter an: das Verweilen bei den Zeltspuren, der Wegzug der Geliebten und ihres

Ann. 3. — Er soll zu Abdumalik mit einer grossen Kette, an der das Kreuz hing, eingetritten sein, Agh. vii, 177 unt., 178, 1. 2.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch Nöldeke, *WZKM.* vi. 345 f.

<sup>2</sup> 2, 5 ff.; 76, 8 ff.; 98, 3 ff.

<sup>3</sup> Agh. vii, 182, 25 ff. — Vgl. auch den Vs. Aḥṭal 158, 11.

<sup>4</sup> Agh. vii, 172, 17 ff., 174, 20. 24; 178, 7. 26.

<sup>5</sup> S. auch Nöldeke a. a. O. S. 346.

<sup>6</sup> Agh. vii, 171, 11 f.



Stamms, der Vergleich des Kameels mit dem Wildstier, der im nächtlichen Regen umherirrt, am Morgen aber vom Jäger verfolgt wird, die Hunde mit seinen Hörnern spießt (114, 1 ff., 138, 6 ff., 230 ff. [Fragment], 260, 8 ff.) und dergleichen erbliche Requisiten der alten Poesie sind auch bei ihm sehr beliebte Einführungen seines Hauptthemas. — Dass die Composition der Gedichte, so wie sie überliefert sind, hinsichtlich ihrer Vollständigkeit, Einheitlichkeit oder der Versfolge oft zu wünschen übrig lässt, auch da, wo keine fremden Zeugnisse, wie es z. B. 136 ff., 307, 3 ff. der Fall ist, die Unvollständigkeit wahrscheinlich machen, theilt unser Diwân mit denen anderer Dichter. Wir kommen unten noch vielfach auf diese Defecte, soweit sie aus innerlichen Momenten zu erschliessen sind, zurück.

Natürlich finden die blutigen Stammeskämpfe, in die des Dichters Stamm verwickelt war, in seinen Poesien einen lebendigen Widerhall, und dies gibt ihnen für uns einen besonders hohen Werth. — In eine verhältnissmässig frühere Phase, wo die Taglib und Qeisiten vereinigt gegen die Kelbiten kämpften<sup>1</sup> und siegreich waren, führen die zwei Gedichte 268, 5 ff., 269, 10 ff., die vielleicht ursprünglich eine Einheit waren. Dahin mag auch der Ausfall gegen Kelbiten und Qudâ'a überhaupt 16, 4—7 in dem Gedichte S. 12—16 gehören.

Nach Verdrängung der Kelbiten aus Mesopotamien entbrannte der Bruderkampf zwischen den zwei Modargruppen der Taglib und Qeis selbst. Dieser Zeit entstammen die heftigen Ausfälle Abtals, aus Anlass der gleich zu nennenden Schlachten, gegen die Qeis und einzelne Gruppen derselben wie die Suleim und 'Âmir, die 'Aglân, Mu-bâib, Gant u. A. (129, 4 ff.; 219, 9; 311, 7), der Hohn wegen der gelungenen Wegnahme der Heerde der Umm Heitam (85, 7—36, 2).<sup>2</sup> Vor allem schwelgt der Dichter in dem Triumph über die Schlacht bei al-Tartâr (auch al-Schar'abijja genannt), in der die Taglib den Qeisiten eine fürchterliche Niederlage beibrachten und deren Führer 'Umeir b. al-Hubâb fiel,<sup>3</sup> dessen Haupt dann an den Chalifen nach

<sup>1</sup> Agh. xvii, 111.      <sup>2</sup> S. unten z. St.

<sup>3</sup> 31, 6; 32, 1. 2; 50, 1; 133, 6; 135, 6; 220, 8—222, 2. Die Temim kämpften auf Seiten der Qeis mit: 31, 5 vgl. m. Z. 6.

Damasq geschickt wurde (135, 1—3). Nach dieser Schlacht wohl war es, dass die Qeis sich wieder dem Abdulmelik nähern wollten, was aber Aḥṭal zu hintertreiben sucht (133, 9 ff.). — Nach 'Umeir's Tod bringt dann der Qeisit al-Ġaḥḥāf den Taglibiten die schwere Niederlage bei al-Biār bei; über deren Behandlung seitens Aḥṭals vgl. S. 8 (zu 2, 5 ff.).

Neben diesen Kampfgedichten fallen besonders eine Reihe kleiner Spottpoëme auf den kleinen Stamm زَيْدُ اللَّاب (297, 3. 9; 301, 2. 3; 302, 9. 10; 303, 3. 4; 310, 8) auf. An einigen Stellen werden offenbar dieselben عمرو بن عمرو (311, 2. 3. 5), زَيْدُ اللَّاب (319, 6) oder عمرو بن عمرو (319, 3) genannt. Es sind nach Bekri 21, 8 v. u. Abkömmlinge der Zeid b. 'Amir (l. 'Amr?) b. Abila von den Bali, die sich den Taglib angeschlossen hatten. Welcher Anlass zu den Hīgās vorlag, ist aus den Gedichten nicht ersichtlich.

Von einzelnen Personen richtet sich sein Hīgā vornehmlich gegen seinen Rivalen Ġarīr, den er leidenschaftlich angreift und dessen Stamm, die Jarbū', er als tief unter den B. Dārim, dem Stamm Ferazdaq's, stehend bezeichnet 123, 8 ff.; 163, 5 ff.; 272, 3 ff.; 273, 275, 279. — Dem taglibitischen Dichter كَعْبُ بْنُ جُعَيْلٍ (Agh. vii, 170, 3; xiii, 154, 1, IDoreid 203)<sup>1</sup> antwortet er auf einen Hīgā in einer kurzen Abweisung 288, 9 ff., die uns wohl nur fragmentarisch erhalten und jetzt mit einem anderen Thema verkoppelt ist (Z. 13 ff., s. unten z. St.). — Andererseits nimmt er für den tamimitischen Dichter أَوْسُ بْنُ مَغْرَةَ von den B. Sa'd gegenüber dem nabigej al-Ja'dī in dem Gedicht 281, 1—82, 1 Partei, indem er diesen und seinen Stamm verhöhnt. — Von selbst ergab es sich, dass er den muḥaribitischen Dichter ابْنُ صَقَّارٍ, der die Siege der Qeisiten in diesen Kämpfen besang (Jāth. 257, 9. 15 [wo falschlich ابْنُ صَغَارٍ] 258, 7; Jāqūt iii, 343), durch Hinweis auf Niederlagen der B. Qeis zurückweist, wie 135, 4.

<sup>1</sup> Er war Parteidichter des Mu'āwija, der ein Gedicht von ihm dem Aḥ nach Irāq übersandte Dīnāw. 171, Kāmil 184 f., Nöldeke's doleotus 79. — Sein Gegner al-Naḡāḥī nennt ihn aḥū Wā'ilu Dīnāw 171, 7.

## II.

Die Ausgabe Salhānis ruht auf einer Abschrift der einzigen Petersburger Handschrift, welche Rezzallah Hassoun angefertigt, und welche von dem Besitzer P. F. GADBAN den katholischen Missionären in Beirut vermittelt worden ist. Während des Drucks hat Baron V. v. ROSEN sein grosses Interesse für die Ausgabe durch Vergleichung der Druckbogen mit dem Original und durch fortlaufende Berathung des Herausgebers bethätigt. Bei aller Sorgfalt, welche Salhāni der Ausgabe reichlich zugewandt hat, muss die Thatsache, dass nur eine Handschrift bei schwierigen dichterischen Texten zu Gebote stand, naturgemäss der weiteren Nachprüfung Gelegenheit zur Verbesserung des Texts bieten. Die Untersuchung der inneren Zusammenhänge und Einheit der Gedichte lässt ferner häufig Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung zu Tage treten, die grossentheils auf den arabischen Recensenten des Diwāns zurückgehen mag. Fälle, in denen Citate aus Gedichten Ahtals in unserem Diwān fehlen — von Salhāni öfter nachgewiesen, z. B. S. 207. 211 —, sich aber an den betreffenden Stellen wohl einfügen würden, bestätigen diese Voraussetzung. Im Nachfolgenden möchte ich Das, was sich mir so theils für die Textgestaltung, theils über die Zusammenhänge oder Bedeutsamkeit grösserer Gedichte ergeben hat, nach der Reihenfolge der Gedichte im Diwān geben.

2, 5—11, 8. Dies erste Gedicht ist historisch wichtig, weil es S. 10, 3 ff. in eine Klage wegen der schweren Niederlage der Taglib bei al-Biṣr ausläuft, die ihnen der Qeisit al-Ġaḥḥāf beigebracht. Aus S. 11, 2 ergibt sich, dass der Ueberfall al-Ġaḥḥāfs im Einverständniss mit Abdulmelik gemacht worden ist. Gerade Ahtal hatte dadurch, dass er in des Chalifen Gegenwart den al-Ġaḥḥāf mit seinem Gedichte Diw. 286, 4 ff. gehöhnt hatte, diese Erneuerung der Feindseligkeiten heraufbeschworen; s. Kāmil 286, 18 ff.; Jāq. I, 632, 11; IATH. IV, 261; besonders aber Ġaḥḥāfs Verse Agh. XI, 60 = IATH. IV, 262. — Das Gedicht hat aber in seiner Composition mehrfach gelitten. Es enthält S. 8, 3—10, 2 einen Madḥ auf Ḥalid b. Asid; von



10, 3 bis Schluss die Beschwerde bei Abdulmelik über jenen blutreichen Ueberfall, bei dem der Chalife nicht unbetheiligt sei, nebst allerhand ziemlich offenen Drohungen. Jenes Lob des Praefecten und diese kühne Sprache gegen den Chalifen selbst passen schlecht hart nebeneinander in ein Gedicht. — Ferner trennt 3, 2—5, 5 Zusammengehöriges und ist an dieser Stelle auszuschneiden; denn von 2, 4 an und wieder 5, 5 liegt nur das Bild der Beraustheit für den von Liebesgram Gedrückten vor (wie 76, 8 ff.; 256, 6; Imrlq. 59, 9), wogegen 3, 2—5, 5 eine der öfteren Renommagen über das thatsächliche Weinzechen enthält; vor 3, 2, wohin dieser Theil ursprünglich gehört, ist ein Vers ausgefallen, der etwa mit *وَجَرَ* begann und diesen Abschnitt einleitete. — 8, 1 ist störend; denn 8, 2 schliesst an 7, 6 ff. an. — Auch Vs. 11, 1 gehört einem verloren gegangenen Zusammenhang an; zu seinem Inhalt vgl. Agh. xi, 62, 16 ff.; I Ath. iv, 255, 5 v. unt.; Dinaw. 319, 1. 2. — Man beachte im Uebrigen 2, 1 bei dem christlichen Dichter die Qoranphrase *فَالصَّبْرُ اجْلَلٌ*; freilich hat auch schon Imrlq. 48, 3 das entsprechende *وَتَجَلَّلَ*. — Den Text betreffend, ist 2, 4 *مُسْنَعٌ قَاتِيٌ . . . مُسْنَعٌ بِضَرْبَةِ مُنْقِي* sinnlos; es ist meines Erachtens *مُسْنَعٌ* zu lesen: als ob ich eine Wunde hätte durch den Hieb; vgl. *سَلَعُ رَأْسِهِ بِالْعَصَا ضَرْبَهُ*; *مُسْنَعٌ*, der eine Kopfwunde hat. — 3, 4. *فَأَحْبَبْتُ* l. *فَأَطْبَبْتُ*. — 3, 6 l. *تَغَلَّلَ*, vgl. 4, 3. — 4, 5. Statt *طَبَّ* l. *طَبَّ*, welches zusammen mit *وَحَبَّ* von vier Zeugen gehalten ist; ein *طَبَّ* als Prädicat des Weins gibt es nicht. — 7, 4. Statt *تَجَلَّلَ* l. *تَجَلَّلَ* (ihr Höcker ist geschwunden, weil sie), mit der Decke umkleidet und mit Gepäck beladen worden ist. — 8, 5 dürfte vor 8, 4 gehören, wo die Anrede in zweiter Person, wie 8, 6, vorliegt.

12, 1 ff. In dem Hîgâ gegen die B. Kelb gehört 12, 7\* hinter den Hvs. 8\*: (8\*) „Ein Schmuck, dessen Glühen ihre weisse Brust entzündet, (7\*) ist am Halse einer röthlichen Gazelle . . .“. Demnach wird 7\* zu 8\* zu ziehen sein: „Ihre süß zu küssenden Lippen tranken die Dürstenden; (sie ist) wie die Statuen an den Klöstern.“

Das Ged. 17, 1—25, 4 richtet sich an einen Chalifen (19, 4), der Ibn Abîl-'Âsî (21, 4) genannt wird; die Schlacht bei al-Tartâr ist schon geschlagen (22, 2), es kann also nicht Merwân I. sein, son-

dern ist gewiss Abtals Gönner Abdumelik. An den Preis der Omejjaden wegen des Siegs von Merg Rāhiṭ und die eingeflochtene Niederlage der Qeis bei al-Tartār fügt sich 24, 8 ff. eine Schmähung der Temim und des Gerir an, deren Zusammengehörigkeit mit dem Vorigen durch die Parteinahme der B. Temim für die Qeis vermittelt sein mag. Im Einzelnen ist zu bemerken: 20, 7 unterbricht den Zusammenhang und gehört etwa hinter 20, 1; — in 21, 6 ist لكن ohne Beziehung auf Vorangehendes; der Vers steht mit Variationen nochmals 24, 7, ist also 21, 6 unecht. — 17, 6. Statt وَقَدْنِ, welches Passiv nicht vorkommt, l. وَقَدْنِ; — 18, 3. Statt بَرَزَتْ l. بَرَزَتْ in intransitiver Bedeutung wie: Conj.; vgl. Lane unter diesem Worte. — 19, 2. Statt نَجَدْنِ (nebst Salhānis Erklärung) l. نَجَدْنِ, beugen ab; vgl. Z. 1. — Das Schol. 25, 5—26, 10 ist versprengt; es würde zu 10, 3 passen. Die eingestreuten Anekdoten von al-Tirimāh und al-Kumeit, die ganz beziehungslos sind, machen aber wahrscheinlich, dass das ganze Schol. späterer Randzusatz ist.

In dem Ged. 30, 1—33, 6 (das über den Tod Umairs bei al-Haššak triumphirt 32, 1. 2) ist 30, 3 statt التَّغَالَى zu lesen التَّغَالَى, die übelriechenden'.

Das Ged. 34, 9—37, 4 bezeugt, dass die Wegnahme einer Heerde der 'Umm Heitam, die zu den qeisitischen Banu'l Harīṭ gehörte, seitens der Taglib, was als Anlass zu den Kämpfen der Qeis und Taglib bezeichnet wird (Agh. xx, 126, 30 [wo statt من بنى الحريش zu lesen من بنى تغلب], I Ath. iv, 254 unt.—255, 3) ein Factum ist. Es herrscht in der Versfolge zum Theil Unordnung. 35, 5 gehört hinter Z. 6; denn وَزَارِ ist Fortsetzung zu بِالسُّوومِ und von الذى in Z. 6: (6) 'Es ist ihr nicht der Missmuthige und der Widerstandlose gewachsen, (6) noch der, der die vom Kampf Abstehenden (zwar) tadelt, aber wenn er ihm Schaden brächte, selbst fliehen würde.' — Zu 35, 7—36, 2, wo die B. Qeis verhöhnt werden, ist auch 36, 4 zu ziehen, der etwa hinter 35, 10 gehört. Das هُم in 37, 1 geht dann richtig auf نُصِيرِي 36, 3. — Zum Text noch: 34, 13 lies الضَّيْغَانُ (vgl. \*), wenn die Gäste Widerwillen vor jedem Unfreundlichen haben'. — 35, 4 lies أَجْوَا; — 37, 3 statt يُنَجِّلُهَا lies يُنَجِّلُهَا, Gegensatz zu أَجْوَا.

Ged. 38, 1—40, 3 fällt wie das Vorangehende (s. 37, 1) nach dem Jahr 71 oder 72, da auf die Tödtung des Muṣ'ab b. al-Zobeir und Hinsenden seines Kopfes nach Egypten schon zurückgeblickt wird 39, 8. — Vor 38, 6 ist mindestens ein Vers ausgefallen; denn er führt unvermittelt, ohne Andeutung des Subjectswechsels, nach den B. Qeis die B. Umejja ein. Saḥḥānī hat dies (Anm. c) verkannt und darum den Vers falsch erklärt. Uebersetze: „Sie (die B. Umejja) sind eine Schaar, die am Schädel (an der Spitze) der Qoreiß stehen, durch Dornen geschützt (wer sie angreift, verletzt sich).“ — 39, 2<sup>b</sup>. Statt سَاعَةً lese ich سَاعَةً als Prädicat.

55, 9. Für أَزْوَاجَ جَالِبَاتٍ lese ich جَالِبَاتٍ „schöne Eigenschaften“, entsprechend dem folgenden رَغَابًا وَخَلْقًا.

58, 5 ff. In diesem Madḥ auf Biṣr b. Merwān ist Vs. 58, 7, wenigstens hier, unecht; er unterbricht den Zusammenhang. Vs. 8 schließt an 6 an. — Auch 60, 3 und 4 stossen sich; denn 1. das (4) وَالضَّمُّ مِنْهُ نَمَائِلُهُ und (Z. 3) وَالْحَقُّ مَعَهُ بِضَلْبٍ sind Dubletten; 2. das ausdrückliche Subject الْعَوْدُ Z. 4 wäre kaum erträglich, wenn es vorher schon in بَطْنُهُ Z. 3 mit dem blossen Pronomen bezeichnet wäre. — 61, 4 ist an dieser Stelle auszuschalten; denn حَوْصًا in Z. 5 ist Hāl zu dem مَا (Wildeselinnen) in Z. 3 und kann nicht durch einen Vers davon getrennt sein. — Zum Text des Ged.s: 59, 2<sup>b</sup> statt نَزَائِلُهُ 1. نَزَائِلُهُ. — 60, 1 lies وَتَحْتَقِرُ als zweites Subject zu نَوَّيْنَا (so lies) 59, 6. — جَوْرٌ ist, gegen das Schol., Infinitiv. „Und (es wird mich hinbringen) ein (Kamoel), welches die Durchquerung der Wüste gering achtet.“ — 63, 7 وَقَمَادُهُ أشعلت نيرانه وقماديه für das unverständliche مَعَان lese ich مَعْنً (بِكَيْفِيَةِ الْأَمْنَةِ) „durch seine Hände werden die Zügel angelegt“. — 64, 3. Statt عَنْ قُدُوفٍ lies مِنْ قُدُوفٍ „Gott entgelte dem Biṣr als Einem, der sich hinwirft“. Die andere Construction wäre جَزَى اللَّهُ عَنْ بَشَرٍ gewesen. — 64, 6<sup>b</sup> وَلَا مِيزَانَ بَشَرٍ يَعَادِلُهُ. Schreibe مِيزَانَ; und keinen, der der Wagschale B.s das Gleichgewicht hält. Aus كَيْشَرٍ . . . لَا ist in „ein“ وَلَا أَحَدًا zu subintelligiren.

Das Ged. 65, 2—67, 9 hebt mit einer Parteinahme für Farazdaq gegen Ġerir an (bis 66, 9), der aber nicht genannt wird, und behan-



delt dann, von 66, 10 ab, den al-Gabbâf anredend, einen grossen Sieg der Taglib über die Qeis, wohl den bei al-Tartâr. Da die Temim auf Seiten der Qeis zu kämpfen pflegten, ist ein Zusammenhang beider Theile möglich, aber er ist im Gedicht durch Nichts ausgedrückt; sie fallen ausserlich ganz auseinander. — 66, 5 ist das erste *القوم من* falsche Anticipation; lies *الى القوم*.

In dem Gedicht auf al-Haggâg S. 73, 5 ff. ist 73, 7<sup>a</sup> für *عُقِدْنَ* besser *عُقِدْنَ* zu lesen; sonst würde das Fehlen des Objects stören; — 74, 8 l. *تَحْتَلِفُن*; — 75, 2 l. *هَرِثَتْ*. — Die Stelle 77, 1 ff. (vom Wein) ist schon vom Schol. falsch verstanden. Uebersetze: 1. (herührend) von einem die Zweige hängen lassenden (Rebstock; *أَسِيل* = *أَرْحَى*), zu welchem Quellen langsam hinflossen, und welchen ein von ferne kommendes Bächlein tränkte; 2. (Sinn deutlich); 3. (und als) sein Holz, ohne morsch zu sein, brach (von der Last der Trauben), (von) einer alten (Traube), nicht einer unreifen, frühen . . .<sup>1</sup> (Der Nachsatz zu *إِذَا* fehlt übrigens jetzt, wie öfter in Gedichten.) — 78, 7 *بُنِيَتْ قِبَابُكَ* gibt keinen Sinn; lies *بُنِيَتْ قِبَابُكَ* 'Deine Zelte sind gebaut'. — 81, 5 *رَزَمُوا الْمَقَالَةَ* lies *رَزَمُوا . . .*; ebenso im Schol. 1: zurückhaltend mit . . .<sup>1</sup>

Das Ged. 82, 5—90, 4 ist ein Higgâ gegen Banû Qariba 89, 4, 8 ff. und einen gewissen Gumei', der sie vertritt 89, 3, 4; im Uebrigen sind die Beziehungen dunkel gelassen. — S. 83, 1 lies *لَغَيْرِ* (so schon Nöldeke) als Object von *أَرَوُ*. — 84, 1 ist es interessant, dass das *خَيْرُ بَاشٍ* des Reims wegen im Nominativ steht. — 85, 4. Der Vers ist grösstentheils aus Imrlq. 59, 11 entlehnt. — 88, 2. Statt *رَكِبَ* lies *رَكِبَ*, 'sie kauern an den Knien der Kameele'. — 89, 4. Für *وَالْمُطَوَّنَ* lies *وَالْمُطَوَّنَ*; 'sorge für Dich, nicht für die B. Qariba und die (anderen) Stämme'. Richtig I.A. xvi, 112; falsch TA. unter dem Worte *هيم*, der *كَبْنِي* gibt.

91, 5 ff. In dem Lobgedicht auf Jezid für die Errettung des Dichters aus schlimmer Lage (92, 5 ff.) ist 91, 3 statt *إِذَا قُلْتُ* zu lesen *إِذَا قُلْتُ*<sup>2</sup> wegen *إِذَا شِئْتُ* Z. 4, das durch *تَلَمَّوْ* sichergestellt ist. —

<sup>1</sup> Ebenso lies 115, 3; 120, 9; 130, 7; 202, 5 statt *إِذَا قُلْتُ*.

S. 25, Schol. 1 zu **الْمُصْعَبِ** ist von den Worten **لا يصعبه** وهو الذي **لا يتعبه** (Anticipation aus **لا يصعبه**); denn **صاحبه** das **لا** zu streichen (Anticipation aus **لا يتعبه**); denn **اصعب الجمل** ist = **تركه ولم يركبه**. — 96, 6 ist **النعام** wohl nur Druckfehler für **النعام**, vgl. **المطرذا**; als ob sie in den Schiffen (**بالتجريد**) gescheuchte Strausse hin- und hertriebe.

S. 100, 4. 5 stehen an falscher Stelle; denn das masenl. **مُنْبِطَيْنِ** ist ohne Anschluss und beide Verse unterbrechen den Zusammenhang von Z. 3 und 6. Sie dürften hinter 93, 3 gehören, am besten zuerst 100, 5, dann 100, 4.

Das Ged. 120, 3 ff. preist den Bîr b. Merwân und bittet um Schutz gegen Schmähungen Ġerîrs (123, 4. 8 ff.). Ob 123, 5—8 an ihre jetzige Stelle gehören, ist zu bezweifeln; sie weisen auf frühere Streitgedichte Ahtals gegen die Suleim hin, während 123, 4. 8 ff. sich jetziger Angriffe Ġerîrs zu erwehren sucht. — 122, 3 ist für **تَرَأْتُمْ** **رَجَاءُ** zu lesen **تَدَاكُمُ** 'in der Hoffnung auf Eure Gaben'; — 124, 3. Statt des sinnlosen **على النفس** (**والإتعاب**) lies **على النفس**; denn **نَعْسُهُ** ist so viel als **أَشَقُّهُ**.

Das Ged. 128, 4—135, 7 ist geschichtlich sehr bedeutsam; es hat die schwere Niederlage der Qeis seitens der Taglib zum Anlass, bei welcher die B. 'Âmir (131, 6) und auch ein hervorragender Mann der B. Bedr (vgl. 150, 5 mit 128, 5) die Flucht ergriffen, und nach welcher man den Kopf des gefallenen feindlichen Führers der Qeis, zweifellos des Umeir b. al-Hubâb, dem Chalifen überbrachte 135, 1. 2. Es handelt sich also um die Schlacht bei al-Haššâk (s. IATH. iv, 259, 7 v. unt.), hier 133, 6 bezeichnet als 'an der Seite von al-Tartâr'; vgl. über die Flucht der B. 'Âmir den Vers des Umeir, IATH. 256, 14.<sup>1</sup> — Die Versfolge ist mehrfach in Unordnung. 131, 6—133, 2 ist an 129, 3 anzuschliessen: 'unser Kampf hat die B. 'Âmir dahin, die Suleim dorthin fliehen machen'; 131, 5 gehört zu 130, 6 (= **هو ركوب**) oder Hâl-Accus.; — 133, 3—5 (lies **الجه**) sind nach 131, 4 zu stellen; **الجه** ist der Schweiss des fliehenden Rosses wie 131, 4; — 135, 4. 5 durchbrechen den Zusammenhang von 135, 3 und 6; sie

<sup>1</sup> Im Uebrigen herrscht bei IATH. betreffs dieser Schlacht einige Verwirrung.



sind von hier weg, vielleicht hinter Vs. 7 zu setzen. — 132, 6 lies für قَتَبِي trotz Anmkg. d) قَتَبِي; vgl. 67, 4: 'Die Gani sind uns zu geringwerthig; sie befriedigen unseren Rachedurst nicht.' — 132, 8 ist مَن مَن kaum richtig; ich glaube mit مَن nicht fehlzugehen; 'unsere Schwerter haben ihnen keinen Ueberrest gelassen'.

138, 1—145, 7 ist ein Madh auf den Seibäniten Maṣṣala b. Hu-beira, dem Freigebigkeit, Tapferkeit und hochherziges Auslösen von Gefangenen nachgerühmt wird. Vs. 141, 6 passt nicht hinter Z. 4, 5, wo die Jagdhunde bereits durchbohrt sind, sondern etwa hinter 141, 1. — 143, 2 lies شَعَلَا statt شَعَلَا wegen der durchgehenden Reimvocale ā . . ā. Aus demselben Grunde lese ich 145, 4 nicht mit Nöldeke غَمَلَا, sondern فَعَلَا, das von Gauh., L.A., As. bezeugt ist. — In dem Schol. 141, 16 lies والمائل statt والمائل (Druckf.).

In dem Gedicht auf Jazīd 146 ff. lies 146, 7 فقد statt وقد als جواب إن.

156, 1—163, 3 enthält ausser dem Madh auf 'Ikrima b. Rib'ī, der dem Dichter für eine übernommene Verpflichtung mit Mitteln beige-sprungen ist, und den er auch in dem Ged. 211, 2 ff. verherrlicht, einen Hija gegen die B. Kuleib und Ġarīr, der mit jenem Thema in keinem Zusammenhang steht. Der Vs. 157, 3 ist hinter 4 zu setzen, weil er eine unerträgliche Unterbrechung zwischen 2 und 4 bildet und weil 158, 1 (lies أَدْمًا مَحْتَمَةً?) sich an 157, 3 anschliesst; Bekrī 342 hat wirklich Vs. 1, 2, 4 hintereinander. — 159, 4 gehört hinter 5. — 160, 3 ist سَعَال nach 144, 1 zu erklären, wohl 'durch verlegenes Hüpfeln sich von etwas drückend'. — 160, 6. Statt تَوَوَّلْتُ lies تَوَاكَلْتُ mit L.A., TA. 'im Stiche lassen, versagen'; vgl. 162, 2; 205, 7; Lebīd (Chāl.) 106, 3; 108, 2; Hātim 40, 13; Huṭ. 8, 18 u. s. — 160, 7\*. Für جُنَّتْ lies جُنَّتْ; vgl. فَلَجُلْ in 6\*. — Ebenso lies 161, 1 وَتَوَالَتْ . . . أَقْصَدْتُ; vgl. تَوَالَتْ Z. 4. Die Aussage geht auf den مَمْدُوح. — 161, 7. Statt الرِّيحِ (Winde!) lies الرِّيحِ, 'Wein'.

166, 6. Statt . . . فَرَّقُوا فِي, dem kein Sinn abzugewinnen ist, ver-muthe ich . . . فَرَّقُوا فِي, 'beruhigt Euch!'; رَفَا, auch رَفَى, bedeutet 'Einen beruhigen, freundlich behandeln'. — 166, 7. Für وَتَزَجْرُهُنَّ lies وَتَزَجْرُهُنَّ, 'und sie treiben sie an mit dem Rufe hal und hāb'; vgl.

auch den Schluss von Schol. r. Salhānis Anmerkung d) entfällt damit.

171, 7. Für مَوَدَّةَ lies مَوَدَّةَ, Ort, Lage des Verderbens wie 267, 1.

176, 10. Lies تَوَيْتَ; vgl. 177, 2. Vom Aufenthalt im Grabe wird nicht gesagt, oft aber تَوَى (IHš. 516, 11; Leblid 83, 3; Hansā' 1, 3; 21, 4 u. s.).

178, 11—181, 11 ist ein warm gehaltenes Lobgedicht auf 'Abhād b. Zīād, den Emir von Segestān; er hatte den Dichter mit einem Ross und einer Slavin beschenkt.

180, 3 ist störend und gehört hinter Z. 4, wo وَضَّاحُ السَّرَابِ = ... طريقِ وَضَّاحِ ist; zu diesem طريق bildet nun Z. 3 die nähere Beschreibung. — 180, 6. Statt واصلِ قَرَابَةَ lies (mit مِ) واصلِ القَرَابَةَ; قَرَابَتِ ist parallel mit واصلِ. — 181, 3. Für الحَصَانِ, das kein Plural sein, also auch nicht zu البربرياتِ gehören könnte, lies حَصَانِ (zu قَتْنَةٍ gehörig). — 181, 9. Die Deutung des Schol. und Salh. ist falsch, weil كُنْ nach ihnen keine Vergleichung, sondern Wirklichkeit einführen würde. Es handelt sich auch hier, wie vorher, um die Bewirthung der Gäste. Also: '(Seine Gäste kommen so zahlreich), als ob wilde Thiere die Fleischstücke (der Erschlagenen) eines das Hassverhältniss brechenden, (Rache) suchenden (Helden) aufsuchen.' مَلَجِمُ 'Fleischstücke' IHšam 420, 2 v. unt.; dazu Sing. Ham. 495, 6.

182, 3. Statt وَشُومِ, das von Brandspuren nicht gesagt wird, lies وَشُومِ 'Brandspuren' und streiche Salhānis Glosse c). — 185, 2 lies اصْرَّ حَفِيفٌ. — 186, 4. Der Vergleich der Kameelin mit einem غَفِيفٌ geht nicht, wie Schol. will, auf eine Gazelle, sondern auf den Straussen, von welchem اصْرَّ gebraucht wird (s. die Lexx.) und dessen Dummheit sprichwörtlich ist; s. Ham. 844, 3 und Tebr. z. St., Hiob 39, 17.

196, 4. Hierdurch wird das قَلِيلٌ قَرَارِ Ham. 245, 2 gestützt; قَرَارِ ist demnach 'leichtes Schlüfchen', wornach Tebr. z. St. richtig zu stellen ist. — 197, 2. Lies وَيَأْمَنُ, vgl. قَضَيْنِ Z. 1. — Z. 3. Besser سَوَاعِمِ als حَالِ hinter العَيْسَى Z. 2. — 199, 1. Da es ein حَادٍ عَلَى nicht gibt, lies غَنِ الْمُسْتَضَى, sie weichen vor (den Feinden), die sich (nach mir) erkundigen könnten, aus.

In dem Ged. 202, 1—207, 1 ist Ahtal wieder der ergebene Ruhmredner der Omejjaden (204, 10 ff.), hier speciell des al-Walid I., dessen mütterliche Abkunft von den B. 'Abs auch für Diese reichliches Lob abfallen lässt (206, 5 ff.). Die Versfolge ist mehrfach in Unordnung: Dem Vs. 202, 5 fehlt an seiner jetzigen Stelle der unentbehrliche Anschluss; dieser ist gegeben, wenn man den Vers hinter 202, 7 setzt. — Dessgleichen setzen die Vss. 203, 4. 5 abrupt ein, wenn man nicht 204, 2 vor sie stellt. Dabei bleibt aber bedenklich, dass die Geliebte 204, 2 قُدُور heisst, in 203, 5 aber هُند. — Der Vs. 203, 2 gehört vor oder nach 202, 4. — Den Text angehend ist 203, 1 nach dem Sprachgebrauch Ahtals selbst (53, 6) mit TA. (as-Šagānī) يَنْتَسِعْ zu lesen. — 204, 6. الْغَرَسُ الْحَرُورُ 'das heisse Pferd' ist sinnlos. Es ist wohl الْجَرُورُ 'widerspenstiges, langsames Pferd' zu ändern. — 206, 10 يَنْقِمَاءُ, wenn richtig, = يَنْقِمَاءُ genommen werden. Lies wohl يَنْقِمَاءُ. — 206, 12. فَمَنْ يَكُ فِي أَوَالِدِهِ نَجْمًا. Lies مَنْ يَكُ فِي أَوَالِدِهِ نَجْمًا mit LA., TA.; denn أَحْتِ kann nur عَنْ oder مِنْ regieren.

Das Ged. 207, 2—211, 1 hat sowohl in seiner Einheitlichkeit wie Vollständigkeit sehr gelitten. Was letztere betrifft, vgl. Salhānīs Anmerk. S. 207, b), 211, c). Den Mangel des Zusammenhanga erweist der unvermittelte Uebergang 208, 8, wo das Subject von دَرَّتْ undeutlich und die persönliche Anrede abrupt ist; ferner der فخر 209, 2, der mit dem Madh auf Gidār 208, 4 in keinen Zusammenhang gebracht ist. Die abgerissene unverständliche Anspielung 210, 8; 211, 1 auf einen Vorgang (in der Schlacht?) bei 'Āġinat al-Rahūb findet sich wieder 315, 2. 3; dort hängt sie mit einem Hīgā auf die B. Asad zusammen, vgl. جَار in Z. 4 mit Z. 2. Diese Verse gehören also wohl nicht hierher. — 208, 7. Für حَتَّى تَصَوِّحَ lies ... حين als die Hasār-Pflanze verdorrt (s. Z. 5<sup>b</sup>). حَتَّى passt nur zur Var. تُصَرِّجُ, bis wieder die H. aus ihrem Boden hervorbrach.

Das Ged. 211, 2—216, 2 enthält: 1. eine Verherrlichung der Freigebigkeit des 'Ikrima b. Rib'ī (wie schon 156, 1 ff.); 2. einen triumphirenden Hinweis auf die Niederlage der B. Qeis und den Tod des Umeir bei al-Tartār (215 ff.). Der zweite Theil schliesst sich ohne Uebergang unmittelbar an den ersten; das kann ursprünglich



nicht der Fall gewesen sein. Gehörte Beides von vornherein überhaupt einem Gedicht an, was zweifelhaft ist, so muss eine besondere Verbindung dieser Theile bestanden haben. — Acht Versen, die in dem Manuscript an falscher Stelle sich befinden, hat schon Salḥān ihren richtigen Platz angewiesen (212, 2 ff.). — Weiter dürfte der Vs. 216, 2 vor Z. 1 zu setzen sein; der hier genannte Ḥātim ist wohl derselbe Qeisitenführer, der in dem Vers Bekrī 741 genannt ist; s. Salḥāns Anmerk. S. 211, 21. — 213, 7. مَعْدَ حُطَمَةٍ تُرَامِي بِهِ. Lies ٢١٦ مَرَامٍ oder zur Noth تُرَامِي, bei einer (schweren) Sache, mit welcher man auf uns losgeht. — 214, 3. وَلَا نَاهِلٌ وَلَا نَاهِلٌ schreibe وَلَا نَاهِلٌ, parallel dem Subject von لَيْسُوا in Z. 2: (2) nicht eilen jene mehr zu ihren Märkten, (3<sup>a</sup>) noch ein zur Tränke gehendes (Kameel).<sup>1</sup> — 214, 5 ist das الْعَوَالِي des Manuscripts beizubehalten, das Schlachten der theueren. — 214, 4. Statt الثَّقَالِ lies الثَّقَالِ als Femin. sg. (zu الشَّيْزِي). — 215, 7. وَمَا طَبِي andere in طَبِي.<sup>1</sup> — S. 215, 10 ist das وَقَلَصْتُ أَيْ تَرَكْتُ الْوَلَادَةَ in Unordnung und falsch; das أَيْ u. s. w. gehört vielmehr hinter عَنْ حَيَالِي, das gleich folgt und erklärt dieses.

223, 3 (in dem Madḥ auf Simāk b. Maḥrama) ist in \* statt عَنْ مَن شَوَام zu lesen عَنْ شَوَام, in \* statt جَلِمَهُ lies „عن.“, Nicht lenkt ihn Schwächlichkeit davon ab, Gutes zu erstehen, noch Anmassung davon, milde zu sein.<sup>1</sup>

227, 1. قَمِيمٌ Druckf. für قَمِيمٌ. — 228, 1. Für مُسْتَرْذَفَاتِ lies مُسْتَرْذَفَاتِ.

230, 7. Für غَمُوزُهُ شَقَّ الصَّبْحُ إِذَا مَا الصَّبْحُ schreibe غَمُوزُهُ, als die erste Morgenhelle (die Luft) durchbrach.<sup>1</sup> [Vgl. dazu הַמָּזְלָה הַשְּׁמֵיטָה, die Sonne durchschlägt (morgens beim Aufgehen) Jer. Talm. Berākhoth ed. Z. FRANKEL f. 5<sup>a</sup> u. v. A.]

232, 11. (Läge ich krank in نَوْمَةٍ شَفَانِي) أَشْفَى بِرِيْقِي مِنْ مُعَاذِ شَفَانِي (نَوْمَةٍ) ist metrisch falsch, aber auch sprachlich, weil شَفَاءٌ kein 3. der Sache regiert. Lies أَشْفَى بِرِيْقِي, (wenn) ich ärztlich behandelt würde<sup>1</sup> (so أَشْفَى nach TA. bei LANE). Vgl. dazu 252, 1. Die Var. أَدَانِي bei Jāq. (s. Salḥān) ist vollständig sinnparallel.

<sup>1</sup> Es ist = بِرِيْقِي, mischin ٢٢٠.

In dem Gedicht 238, 1—241, 5 wehrt sich der Dichter für die Taglib (s. 241, 2) gegen die Schmähungen seitens einiger Stämme 240, 5 ff. (dasgleichen wieder S. 249, 10 ff.); auch gegen die Kelb, die keine Blutwehr für von ihnen getödtete Taglibiten leisten wollten. Die Anspielungen sind im Uebrigen für uns dunkel.

238, 5 ist mit جَيْلٌ دُونَهَا أَرَوَى نَفْسٌ nichts anzufangen. Ich vermute جَيْلٌ دُونَهَا أَرَوَى نَفْسٌ, Meine Seele sieht Arwā als eine Wassercisterne<sup>1</sup> an, zu der ich nicht hingelangen kann<sup>1</sup>, wozu dann der zweite Hvs. stimmt: ‚Weh Dir um eine Seele, deren (Liebes-) Durst nicht (von Wasser) getroffen (d. h. gestillt) wird.‘ — 238, 10. Für دِيمَةً lies دِيمَةً, Object von سَقَمْنَا. — 240, 7. Für غَرِيبَتِهِمْ ‚Fremde‘ ist hier keine Stelle. Was erwartet werden muss, zeigt خَلِيلُهَا, nämlich لَا تَرَى فَرِيقَهُمْ, ‚Du siehst keine ihrer Frauen (Amr b. Kult. 66, Arn.), deren Mann nicht niedrig wäre‘. — 240, 10. Lies وَيُسَلِّمُ اصْدَاً mit LA.

241, 6—246, 6. Ein Madh auf einen taglibitischen Führer هَتَامَ بْنِ مَطَرٍ, von den B. Mālik (243, 8), dessen die Historiker meines Wissens keine Erwähnung thun, dem aber auch Quṭāmi zwei Gedichte weihte (s. S. 4). — Dass ursprünglich, wie jetzt, der خیال 241, 7—9 und die Schilderung des Wegzugs der Frauen 241, 10 ff. auf einander gefolgt seien, ist zu bezweifeln. — Die Verse 244, 1—3 sind jedenfalls an eine falsche Stelle gerathen; sie schieben sich störend mitten in das Lob Hammāms. Sie würden aber an das خیال 241, 9, als Lob der Leute des Dichters, gut anschliessen. — 242, 2. Das Suffix in يُزِيلُهَا geht nicht mit dem Schol. <sup>1</sup> auf ein النعيم, welches nicht dasteht und nicht Feminin wäre, sondern auf die Frauen: ‚Kein Unglück, das sie (die Frauen) wegziehen machte‘ (von زَالٍ: زَيْلٌ). — 243, 9. Ein أَتَجَادُهَا existirt nicht; auch würde ‚Ruhm‘ parallel neben ihre Menge‘ nicht passen. Lies أَتَجَادُهَا, ihre Tapferen, Edelsten. — Auch das تَرْقُبُت ist schwerlich in Ordnung; die v. Form kommt sonst nicht vor und würde nicht لَ regieren. — 244, 9. Für شَعَّتْ l. شَعَّتْ mit Hiz.

<sup>1</sup> Von جَبٍّ ‚Brunnen‘, das gut passte, gibt es meines Wissens keine Form mit 2-Endung.

249, 1. Lies **تَكَلَّمْتُ**.

251, 6. Der Eingang dieses Gedichts ist mehrfach verderbt. Vgl. die Wiederholung von **لَا خَيْرَ** in 6\*, 7\*, die Nominative **حَصْرٌ** **زَمْرٌ** Z. 6, wo der Ḥāl-Accusativ zu erwarten ist und die als dichterische Lizenzen gelten müssten wie z. B. 256, 6; zwischen ihnen wieder der isolirte Accusativ **مُسْتَمِطِيًا**. Der Sinn des letzteren bleibt unklar, auch wenn man das passive Participle liest. Eine Herstellung wage ich nicht. — 253, 8. Statt **تَصْتَبِرُ**, das nach Qāmūs transitiv wäre, wie die 1. Conjug., lies **تَصْتَبِرُ**.

Das Ged. 255, 4—258, 3 besteht jetzt nur aus einem Nasīb und war gewiss einst grösser. Die Verse 257, 2—4 unterbrechen Zusammengehöriges (Z. 1. 5); sie passen vor 256, 1. — 258, 1. Für **لِغَمُولٍ** lies **لِغَمُولٍ**, da von 257, 5\* an nur von den Frauen insgesamt handelt. — 256, 6. Beachte **شَمُولٍ**, des Reims wegen für **شَمُولٍ** (falls nicht die Reime durchweg vocallos zu sprechen sind).

258, 5—293, 5 ist ein Lobgedicht auf Salm b. Ziad in den stereotypen Formen (Ritt zu ihm auf einem Kameel, das einem Wildstier gleicht, der in einer Regennacht unter Bäumen Schutz sucht u. s. w.). — In 261, 1 ist jetzt das Suffix in **مَنْهَا** beziehungslos; es weist auf die Erwähnung eines Baumes zurück. Der Vers gehört hinter Vs. 4, **يَغْرِقْدَةُ** geht auf **يَا** — Für **بَاتٍ** lies **بَاتٍ**; der Fehler ist durch Einwirkung des richtigen **بَاتٍ** in Vs. 2 entstanden. — Die drei Verse 261, 8—262, 1 sind eine unerträgliche Ueberladung. Mit Z. 8\* ist 9\* nicht vereinbar. Es dürfte nur 262, 1; 261, 9 echt sein. Aber auch 262, 1 ist nur Dablette zu 261, 9 und schwerlich nach 261, 8 (oder selbst nach Z. 7) ursprünglich. — In 260, 6 fasse ich **مُحْتَبِنِي**, das dem Hrsrg. dunkel ist, = „zürnend“: „als wäre es (das Chamäleon) ein Mann mit aufgetriebenen Blutgefässen, ein zürnender.“ — 260, 5. Statt **قَوْلٍ** lies **قَوْلٍ** (vgl. **غَدَا** Z. 4) „auf einer kräftigen, mit der er die Wege trifft, einer unheimlich schnell laufenden.“ — 261, 2 wird **بَوَارِحِهَا** wegen **هَاجَتِ** gegen das Schol. „ihre Winde“ bedeuten, welche die Regenwolken treiben.

Das Ged. 264, 1—267, 4 dankt dem al-Walid I. dafür, dass er in al-Talam bei Gelegenheit einer Wallfahrt den Dichter aus einer



nicht näher bezeichneten Nothlage befreit hat; wie üblich, umfasst dann die Huldigung alle Omejjaden. — 264, 2. Für عِرْقَان lies عِرْقَان, oder ist das Wiedererkennen (bezw. erkennbare Spuren) nicht übrig geblieben (parallel mit أَتَعْرِفُ)?<sup>1</sup> — 264, 8 züge ich وَالْمَازُون vor, correspondirend mit الْحَجِج. — 265, 3. Lies wohl وَالْمَقَامَات. — 266, 2<sup>2</sup>. عَرَضَ الشَّيْم versteht das Schol. davon, dass sie Heere zu schlagen verstanden und muss dabei das letzte Wort in der Bedeutung umbiegen.<sup>1</sup> Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man es als ضَرْبُ الْقِدَاحِ بِالشَّيْم fasst: (Sie sind es) die das Meisir spielen am Tage des querbrausenden kalten (Windes).<sup>1</sup> — 266, 7. Statt قَدْ أَحَدَثَ فَوَاضِلُكُمْ, das keinen Sinn gibt, lies أَجَدَثَ, Eure Wohlthaten haben mir Nutzen gebracht<sup>1</sup>.

270, 6 ff. behandelt einen Kampf, in welchem ein Stamm Abd Bekr (Z. 9) von anderen Bekr, die zu Taglib gehören (vgl. رَمَاجَنَا Z. 9), geschlagen wurden. Das Schol. Z. 11 erklärt fälschlich die Unterlegenen als Taglibiten; es sind aber, wie die mitgenannten Han'a, Kelbiten nach WÜSTENFELD 2, 25, 26. Sie hatten einem Taglibiten Ibn Harb Kameele geraubt, die sie nach der Niederlage wieder zurückgeben mussten; ein Hansa und Ibn Malik von ihnen werden als Geschädigte besonders genannt (271, 5). Der taglibitische Dichter 'Ufnan von den B. Duhi b. Teim hat sich in diesem Kampfe schwächlich gezeigt (271, 4). — Mehreres ist jetzt in dem Gedicht in Unordnung: Der Va. 270, 10 ist mit seinem لِقَوْمٍ ohne Anschluss; in 271, 2 fehlt dem Suffix von تَوَدُّوْنَهَا ein Beziehungssubstantiv. Ich möchte die Ordnung so herstellen, dass hinter 269, 9 erst 271, 1,<sup>2</sup> dann 271, 3, dann 270, 10 (so dass لِقَوْمٍ von دَرَكْتُمْ regiert ist), dann 271, 2 (dessen ها nun auf تَوَدُّوْنَهَا zurückgeht) folgen. Uebersetze: (271, 1) Behauptet nicht, dass Ihr in al-Wa'r uns abgehalten hättet u. s. w.; (271, 3) Ihr habt die Ebene nicht verlassen, bis ihr dem Harb seine Kameele und die gelben syrischen . . . zurückgegeben; (270, 10) Leuten, die Euch in's Unglück gebracht, als wäret Ihr trunken, während

<sup>1</sup> Dagegen عَارَضَ kommt übertragen so vor; z. B. 269, 5; 270, 4 u. s.

<sup>2</sup> Dieser Vers könnte zur Noth auch hinter 270, 10 stehen bleiben, wenn sich das ها 271, 2 über ihn hinweg auf 270, 10 zurückbeziehen kann.

Ihr doch keinen Wein getrunken; (271, 2) Ihr konntet sie nicht abhalten, während es (nämlich das Unglück) von jeder Kluft her mit Gewalt über Euch gebracht wurde' (lies *تَوَدَّعَهَا*). — Die Verse 271, 7. 8 weisen, sofern sie ursprünglich diesem Gedicht angehören, darauf hin, dass zwei Banū Tarif bei den hier als Feinde genannten B. 'Abd Bekr Schutz gesucht, aber preisgegeben, der eine von ihnen getödtet worden sei. Freilich in Qutāmīs Diwān (n° xxviii\*) finden sich die zwei Verse, von Manchen auch auf Aĥtal zurückgeführt, in einen anderen Zusammenhang eingefügt, der jedoch in dem verworrenen Scholion nicht mehr verständlich ist.

Das Ged. 272, 1—11 ist lickenhaft. Es führt dadurch leicht irre, dass von Anfang bis zum Schluss Jemand in zweiter Person angeredet wird. Aber Vs. 1. 2 redet damit Aĥtal sich selbst, von Vs. 3—11 offenbar den Ġerīr an, auf den *ابن المرافة* Z. 4 (z. B. 124, 3; 275, 6 u. o.) unzweifelhaft geht, dessen ganzes Geschlecht er hier tief unter ihre Vettern, die B. Darīm, stellt, wie 275, 1 ff., 279, 1 ff. Es fehlt also vor Z. 4 die nothwendige Einführung Ġerīrs, der Anfang des Higā. Z. 11 hinkt zu spät nach und gehört wohl vor Z. 4 oder 6. — Z. 5. *وعصرث تطفثها* bedeutet: 'Du hast ihr, der Eselin *المرافة*, den Schweiss ausgepresst, um Darīm einzuholen'; s. 280, 3.

Der Higā 275, 1—76, 2 gegen Ġerīr und seinen Stamm ist nach Inhalt und Metrum dem in 284, 5—286, 6 nächstverwandt und daher vielleicht ursprünglich mit ihm ein Gedicht gewesen. Der Anrede an den Stamm in 275, 1 entspricht die in 285, 5; 286, 4 des zweiten Gedichts. In diesem letzteren gehört der Vs. 285, 1 hinter 284, 6 und ist statt *ولا التغلبتين* zu lesen *ولا التغلبتين* (nicht die Hobeit) der B. Ta'laba b. 'Okāba'. So hat offenbar Schol. 1 Z. 8 gelesen, und das ist nothwendig, weil es sonst eine Wiederholung von 284, 6 wäre. — 286, 4 lese ich für *يُفَالُونَ (الحَمِير)*, das die vom Schol. beigelegte Bedeutung *يُنْتَجِبُونَ* nicht hat, *يُعَالُونَ*: 'Die Kuleib steigen (reiten) auf Esel, während die Darīm auf Kameelen sitzen'.

276, 3 ff. Aĥtal rühmt sich das Wehrgeld für einen getödteten Kelbiten erlegt zu haben, während die beiden A'war und 'Abda sich in gleichem oder demselben Fall theilnahmslos verhalten haben.



— Vs. 276, 5 ist an seiner jetzigen Stelle sinnwidrig, passt aber trefflich hinter 277, 1 und erklärt nebenbei auch das  $\frac{1}{2}$  in 277, 2.

278, 4. خَالَطَتْ نَقَبًا; lies نَقَبًا, bis Nacktheit die Füße der Kameele befiehl. Vgl. die Redensart خَالَطَ الدَّاءَ.

278, 8 ff. Der erste Theil dieses Gedichts (278, 9—12) blickt auf den Sieg der Taglib bei al-Tartâr, bei der Drohung an al-Gahhâf (Z. 11\*, 12) aber gewiss auch schon auf dessen Sieg über sie bei al-Biâr (al-Rahûb) zurück, nach welchem al-Gahhâf auf oströmisches Gebiet geflohen war (IAth. iv, 262, 15; 263, 1). — Damit steht aber 279, 1—280, 3, wo Gerirs Stamm als weit geringer denn der des al-Farazdaq bewerthet wird, in keinem Zusammenhang. Die Einheit des Gedichts ist sehr fraglich.

288, 10 ff. Auch die Einheit dieses gewiss fragmentarischen Gedichtchens ist mir sehr zweifelhaft. Von Z. 13 an wendet es sich plötzlich gegen die Lahâzim [von Bekr b. Wa'il], die mit dem Taglibiten Ka'b b. Gu'eil (s. oben S. 7) Nichts zu thun haben.

289, 2. Lies وإخوتهم من ... ihre Stelle unter den B. Teim und deren Brüdern ist ...

291, 3—292, 2 weist der Dichter Schmähungen eines ‚Knechts von den B. 'Atib' (von Šeibân) zurück. Der Anfang ist jetzt abrupt und war ursprünglich wohl etwas weiter. — 291, 4 ist wegen des femin. Prädicats مَشْرُوبَةٌ als Subject geboten; das قُبِرَتْ كَلِمَةً Qor. 18, 4, wo kein mascul. Subject, wie hier, vorangeht, deckt diesen Fall nicht. — 291, 5. Lies أَيْامُهَا, während ihrer Tage, ihres Verbleibens. — 291, 8. ضَحْمُ الْمُقَدَّمِ سَحَابِلِ الْأَسْفَلِ kann, weil als uneigentliche اضافه nicht determinirt, nicht als Apposition zu مَاءٌ gehören. Lies ضَحْمُ ... als Häl.

295, 2. Lies وَلَيْلَتُنَا ... وَثَانِيَةً; sonst müsste in Z. 3 فَرَلْنَا بِهَا folgen. — Z. 6 ist das تَمَشَّى von Šalhâni erklärt ‚er wird gesund‘. Es bedeutet jedoch ‚die Krankheit durchdringt ihn‘ Agh. v, 35, 26, Tebr. zu Ham. 87, 14.

296, 10. Statt des unzulässigen فَلَمْ تَكْلِمُوهُمَ lies فَلَمْ تَكْلِمُونَهُ; ihm entspricht ضَرَبْنَا, رَأْسَكُمْ in \*.

300, 9. وَأَطَّتْ صَخْرَةً فِيهَا زُبُونٌ. Statt eines unwahrscheinlichen Plur. des Infin. زُبُونٌ, den das Schol. und der Text voraussetzt, liest man wohl besser مِنْهَا زُبُونٌ, und es kracht in ihm (من التجريد) ein hartstossender Fels.<sup>4</sup>

301, 10. Für أَقِفْ لِي أَخْبَرَكَ, das auch Nöldeke als kaum richtig bezeichnet hat, vermuthe ich أَقِمْ لِي... ,warte mir zu, dass ich Dir seine Geschichte erzähle.

302, 7. Lies لَا يُغَيِّتُكُمْ.

306, 2. Für أَطَاطُهُ lies أَطَاطُهُ, eine am Vormittag stöhnende (Kameelin)°.

315, 2. (Vgl. zu 210, 8 f.) Für وَأَوْدَى غَيْرَهُمْ مِنْهَا lies ... فِيهَا... ,Andere wurden an dieser Stätte geschädigt'; vgl. die Var. 211, 1. — Z. 6. Druckf. für يُنَمِّبُ.

320, 2. Lies كَيْمَا تُهْمِنَ, damit sie wegziehe°.

328, 4. Das objectslose فَمَرَّتْ ist unmöglich. Der Vers gehört hinter 327, 4, dessen فَرَّتْ er fortsetzt und mit einem weiteren Object ضَرَعِي verknüpft. — Z. 3 lies شَعَثٌ, wie schon Salhānī vermuthet.

## Zur Frage nach der Herkunft der alten ‚Aethiopen‘.

Von

W. Max Müller.

Bei allen Untersuchungen über die Ethnographie Ostafrikas in klassischer Zeit sollten wir in erster Linie von der Angabe des Eratosthenes bei Strabo 786 ausgehen: ‚Unterhalb von Meroë wohnen längs des Nils nach Osten zu die Megabarar und Blennyer, den Aethiopen unterthan bis zur ägyptischen Grenze. Auf der linken Seite des Nils aber wohnen die Nubai, in Libyen, ein grosses Volk, von Meroë angefangen bis zu den Biegungen, den Aethiopen nicht unterworfen sondern unter mehreren eigenen Königen.‘

Die Angabe über die Nubastämme scheint sehr präzise ausgedrückt und ganz unmissverständlich. Aber noch niemand hat etwas damit anfangen können. LERSIUS, *Nubagrammatik* cxiy, übersetzte zunächst die Stelle wörtlich, ohne irgend einen Anstoss zu nehmen. cxv interpretierte er aber, die Nuba hätten ‚die ganze Steppe Bayūda bis nach Meroë und wahrscheinlich noch weiter südlich die Landstrecken westlich vom Weissen Nil nach Kordofan und den Bergen der freien Nuba erfüllt‘. LERSIUS hat also doch offenbar gefühlt, wie unmöglich jene griechische Beschreibung des Nubagebietes ist, sonst hätte er nicht gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Stelle eine Ausdehnung nach Süden hinzuerfunden. Nach dem Wortlaut sollte doch Meroë die Südgrenze bilden, von Kordofan u. s. w. ist keine Rede. Was LERSIUS gefühlt zu haben scheint, aber sich offenbar gescheut hat, auszusprechen, ist: ‚ein grosses Volk‘ in der Bajūda-

steppe nördlich von Meroë unterzubringen, klingt komisch. In jenem besonders unwirthlichen Wüstenstrich können ein paar Nomadenstämmchen ihr Leben fristen, welche gegenüber den Blemmyern und Megabarern alles eher wären als ein „grosses Volk“. Könige, welche so weite Gebiete im Norden beherrschten, konnten nicht wohl ausser Stand sein, das Stückchen Land vor den Thoren ihrer Hauptstadt zu unterwerfen. Es liegt also eine zweifache Unwahrscheinlichkeit in der Stelle bei Strabo vor, über die man nicht wegkommt.

In meiner Untersuchung: „Who were the ancient Ethiopians?“ (*Oriental Studies*, Philadelphia 1894), habe ich S. 81 die Schwierigkeit kurz angedeutet und mir in meiner Not zu helfen gesucht, indem ich an dem Ausdruck „die Krümmungen“ herumexperimentierte. Es giebt ein grösseres Knie im Flusslauf des Nils in Nubien nur an zwei Plätzen: bei ed-Dabbe und bei Abū-Hamed. Wenn ich die Abbiegung des Nils bei Korusko heranzog, um eine etwas grössere Ausdehnung des alten Nubalandes zu erhalten, so war das höchst misslich. Ich musste die zwei charakteristischen Flussbiegungen von Meroë an überspringen, um an der dritten, am wenigsten auffälligen (die man überhaupt kaum ein Knie oder *ῥέγων* nennen kann) Halt zu machen. Will man diese Erklärung für ebenso ungenügend halten wie die von Lepsius, so will ich nicht widersprechen.

Neuerdings kam ich nun auf den Gedanken, ob man denn nicht in den heutigen Sitzen der Nuba einen Anhaltspunkt finden könnte. Die Stabilität der ethnographischen Verhältnisse seit uralter Zeit ist ja oft genug merkwürdig, zumal wenn diese Verhältnisse auf natürlichen Grenzen beruhen. Nun beginnt aber die heutige Sprachgrenze des Nuba thatsächlich an einer auffallenden Flussbiegung, nämlich nahe an der von ed-Dabbe.<sup>1</sup> Das ist eine natür-

<sup>1</sup> Lepsius cix lässt die Nubasprache „bis nach Gebel Dega (excl.) reichen“, vielleicht nach RÜRRELL 13. HOSKINS 169 rechnet schon Debba (el-dolib) auf dem linken Ufer zu dem Saikha-Gebiet, während auf dem rechten Ufer nach REINSON, *Nubaspr.* vii, das Nuba bis Hannek reicht, also etwas weiter als die meisten übrigen Reisenden angeben.




liche Grenze, denn das Aufhören des Nubavolkes beruht darauf, dass dort die Strassen nach den Kordofanbergen, vielleicht der Urheimat des Volkes, einmünden. Der Osten gehörte immer mindestens teilweise den Wüstenstämmen. Wohl haben im Mittelalter Nubakönige ihr Tributgebiet bis an den Blauen Nil ausgedehnt und einzelne Nubakolonien mögen damals vorgeschoben worden sein,<sup>1</sup> aber im ganzen bestätigen die Berichte über die Nubareiche (siehe über diese QUATREMERRE, *Mém.* 1) die heutigen Verhältnisse.

Wir haben also die Gleichungen: die Nuba wohnen heute von  
der Flussbiegung (nördlich) bis Aegypten,  
nach Eratosthenes von den Flussbiegungen (südlich) bis  
Meroë.

Beide Angaben stimmen genau in einem Punkt überein und widersprechen sich diametral in dem anderen. Da aber die Angabe bei Eratosthenes widersinnig ist und unbedingt eine Berichtigung erfordert, so muss sie in Uebereinstimmung mit der richtigen Gleichung gebracht werden. Das ist mathematisch exakt. So ergibt sich denn, dass der Name Meroë bei Strabo falsch sein muss. Eratosthenes muss hier ursprünglich die Nordgrenze angegeben haben, nicht die südliche. Das Einfachste wäre also, anzunehmen, die Abschreiber hätten hier die Namen Meroë und Syene vertauscht. Noch besser wäre es freilich, könnten wir einen Namen ermitteln, der die Verderbnis zu Meroë verständlich macht. Als solchen kann ich nur Korte finden. Im Kursivgriechischen wechseln  $\kappa$  und  $\mu$  sehr leicht und ein  $\kappa\omicron\rho\tau\alpha$  —  $\mu\omicron\rho\tau\alpha$  konnte vom nächsten Abschreiber  $\mu\omicron\rho\tau\alpha$  gelesen und als Kakographie von  $\mu\epsilon\rho\omicron\tau$  aufgefasst werden. Sachlich stimmt das. Ueber Korte siehe MAXMERT, *Geographie der Gr. und Römer* 230, für koptische Belege von  $\kappa\omicron\rho\tau\alpha$  CHAM, *Rec. Trav.* 21, 226. Agatharchides sagt  $\kappa\omicron\rho\tau\alpha$  πρῶτη, d. h. es ist die erste, bedeutende, rein athiopische Stadt nach dem Ende des Dodekaskainos.

Die Insel  $\tau\alpha\chi\epsilon\pi\epsilon\omega$ , von der schon Herodot (2, 29) und ägyptische Inschriften (LD. IV, 27. *AeZ.* 1883, 131 etc.) als Grenze des

<sup>1</sup> Vgl. LARSEN, *Nubogram.* cxvii. Indessen beruhen diese Angaben auf blossen Hörensagen und es fragt sich, ob nicht Nuba hier allgemein (als „Sklave, Neger“) steht.

Dodekaschoinos sprechen,<sup>1</sup> scheint ja keine grössere Niederlassung enthalten zu haben. Das heutige Korti (Corte nach It. Anton. nur 4 [1] milia von Hierasyeaminus!) war sicher ein bedeutenderer Platz, auch nach der Inschrift des Har-siotef, die Z. 155 den Osiris von  erwähnt. Diese Erwähnung scheint sicher zu machen, dass die Stadt damals (am Ende der Perserzeit) ebenso wie Pnubs-Hierasykaminos den Äthiopen unterthan war. Herodots Angabe über Tachompso bestätigt das nur. Der Dodekaschoinos war der Isis von Philae zinsbar und wurde darum jederzeit theoretisch als eine Art Dependenz Aegyptens angesehen. Unter den älteren Ptolemäern haben ihn gleichwohl die Könige von Napata beherrscht, während ägyptische Verwaltung mindestens seit Ende der Regierung des Ptolemäus Epiphanes sicher ist. Ob diese schon zur Zeit des Eratosthenes herrschte, könnten wir aus der Strabostelle in emendierter Lesung nicht sicher schliessen; er könnte ja auch theoretisch den Dodekaschoinos zu Aegypten rechnen wie Herodot. Jedenfalls ergibt die Emendation Korte einen sehr guten Sinn.

Auffallend bleibt stets die Angabe über die politischen Verhältnisse Nubiens. Unter der 26. Dynastie, den Persern und ersten Ptolemäern, war das ganze nubische Nilthal den Königen von Napata zinsbar, obwohl sie nicht viel und seltsamerweise mehr im nördlichen Teil bauten. Ebenso war es später, vgl. Strabos Bericht über Kandake, und so oft die Meroiten einige Macht besaßen, wird es so gewesen sein. Eine Ausdehnung der Eratosthenesstelle auf die ganze Griechenzeit wäre also falsch. Es muss sich um einen vorübergehenden Abfall der nördlichen und mittleren Provinzen des Meroitenreiches von dem weit im Süden residierenden König gehandelt haben. So gewinnen wir allerdings eine wichtige Angabe über die inneren Verhältnisse Nubiens zur Zeit des Eratosthenes (wohl etwas vor 200). Ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, dass jene Rebellion mit dem grossen Umschwung durch den Freidenker und Griechenfreund Ergamenes unter dem vierten (wie MAHAFFY richtig zu emendieren

<sup>1</sup> Das *παρυσιον* bei Ptolemäus halte ich nicht für ein *Contra-Tachompso*, sondern für eine einfache Entstellung des gewöhnlichen Namens.

vorschlägt, nicht zweiten!) Ptolemäer in Zusammenhang steht.<sup>1</sup> Allerdings wissen wir gerade durch Bauten des Ergamenes in Debot, dass dieser König (und Azechramen) zeitweise auch Unternubien besass. Vielleicht schrieb Eratosthenes, ehe sich Ergamenes die Rebellen im Norden wieder unterworfen hatte. Jedenfalls wird es in dem lose gefügten Aethiopenreich recht oft eine Rebellion gegen den Oberkönig gegeben haben, der manchmal ein Jahrzehnt keinen Tribut aus dieser oder jener Provinz erhielt. Von ständiger Unabhängigkeit eines Landstriches, der drei Viertel des anbaufähigen Bodens im Meroitenreiche ausmachte, kann aber nach dem Zeugnis der Denkmäler keine Rede sein, wie ich wiederhole.

Damit wird nun auch die Frage nach der ethnologischen und linguistischen Bestimmung der Meroiten neu aufgerollt. Man hat bisher diese Frage einfach so gestellt: waren sie Verwandte der heutigen Nubä oder der heutigen Bedschä? Die mit der Ethnographie Nubiens vertrauten Gelehrten haben sich naturgemäss für die erstere Annahme und gegen die zweite, nur von Lersins, *Nubagr.* cxxiv, verfochtene, Theorie ausgesprochen. Gewiss konnten die Meroiten als Ackerbauer und teilweise Stadtbewohner keine wandernden 'Ichthyophagen' sein. Dann habe ich in meiner oben zitierten Untersuchung festgestellt, dass sie zum mindesten eine sehr starke Beimischung von Neger-elementen besaßen.<sup>2</sup> Daraus folgt natürlich, dass sie in irgend welchem Grade mit den heutigen Nuba verwandt waren, denn schliesslich gehört ja das ganze nichtthamitische Ostafrika bis hin zu den Bantu zu demselben grossen Sprachstamm, dem Nilotischen. Aber innerhalb dieser Verwandtschaft ist doch sehr viel

<sup>1</sup> Die Verlegung der Residenz nach dem südlicheren Meroë (übrigens einer alten Stadt, vgl. Harisotel etc.) hing vielleicht damit direkter zusammen als mit der Feindschaft der Priester von Napata gegen Ergamenes.

<sup>2</sup> Schäfers, *AcZ.* 33, 1895, 115 kannte diese Arbeit nicht, zu deren Belegstellen er zwei neue fügte. Nebenbei bemerkt: seinem Versuch auf S. 117, Negerblut in Psammethich 1. nachzuweisen, kann ich keineswegs zustimmen. Eine etwas kritische Unterlippe macht keinen Neger; Kinn, Nase und Oberlippe beweisen bei Psammethich das gerade Gegenteil. Zudem habe ich das Londoner Original verglichen, auf dem die Unterlippe weit hinter der des Kaisers Leonens 1. zurückbleibt.



Spielraum. Zwar gehören alle nördlichen Ausläufer (das Nuba mit seinen Verwandten in Kordofan, das Barea und Kimäma) zu einer gut abgegrenzten Gruppe. Diese Völker scheinen nur durch das Eindringen der Hamiten und Semiten auseinandergesprengt. Aber durch dieses Eindringen müssen zuerst verwickeltere Verhältnisse entstanden sein. Ebenso scheinen ja auch bei den Wüstenstämmen, welche jetzt eine einheitliche Bevölkerung bilden, zur Griechenzeit verschiedene Völkerstämme trennbar.





Im Flussthale wird es demnach schwerlich ganz so einheitlich ausgesehen haben, wie heute, vgl. Strabo 822 über das Eindringen der Wüstenstämme ins Nilthal. Unsere Stelle trennt (und das sieht man sogar in der nicht emendierten Form!) Nubai und Meroiten ausdrücklich als zwei verschiedene Völker. Das muss alle die überraschen, welche bisher nach griechischer Gewohnheit einfach von „Äthiopen“ redeten. Gewiss ist bei Eratosthenes die Trennung in erster Linie eine vorübergehende, politische, aber das Uebereinstimmen seiner Nubagrenze mit der heutigen Sprachgrenze bestätigt die ethnologische Basis. Damit gewinnen wir ein wichtiges Zeugnis für die Äthiopenfrage.

Die bis jetzt ermittelten Nubaelemente aus alter Zeit stossen das nicht um. „Äthiopische“ Wörter bei den Griechen, wie die nubischen Flussnamen (Ast-aboras, Ast-apus etc.) beweisen wenig, da die Griechen sie natürlich von den „Äthiopen“ um die Katarakten, d. h. den Nuba, übernahmen. Dagegen deutet der Fluss- und Stadtname Ast-emuras in der „Nasosteneninschrift“ (s. meinen Aufsatz S. 83) wirklich darauf, dass direkt bei Meroë und im Mund der Meroiten selbst der mit *ast* „Wasser“ zusammengesetzte Name (= Ast-aboras?) gebraucht wurde. Aber die Bevölkerung von enger sprachlicher Verwandtschaft mit den Nuba, welche dieser Name verrät, könnte früher dort gewohnt haben, könnte eine Holotenrolle damals gespielt haben u. s. w. Mehr Gewicht besitzen die äthiopischen Personennamen, welche Schäfer *AeZ.* 33, 1895, 113 behandelte. Dieselben stammen nicht aus Napata, scheint es, also vielleicht aus dem Nubagebiet, hängen aber wenigstens teilweise mit dem Königshause von



Napata zusammen. Es läge nahe, die Nuba und Meroiten als ursprünglich identisch anzusehen, so dass erst später eindringende Hamiten den von Eratosthenes bezeugten Unterschied geschaffen hätten. Doch siehe unten über die konstanten Lautverhältnisse.

In jener Pariser Stele will nun Schäfer *AcZ.* I. 1., aus den Namen zwei Nubawörter ermitteln: *kr* (*kar*) 'Sohn' und *tn*<sup>1</sup> 'geben, gegeben' = Nuba *gar* und *dene*. Aber *gar* ist ein hamitisches Lehnwort im Nuba (aus hamitischem *hor*), das für die Nubaverwandtschaft jenor 'Aethiopen' nicht viel beweist, im Gegenteil! Und mit dem nubischen *dene* ist es vielleicht eine noch seltsamere Sache. Ich kann es in den verwandten Sprachen nicht sicher verfolgen,<sup>2</sup> und dass es nur bei der ersten Person gebraucht wird (Ramusen, S. 346) beweist, dass es mit einem Pronomen zusammengesetzt sein muss. Ich halte es für *gar* nicht unmöglich, dass wir hier eine alte Entlehnung aus dem Aegyptischen vor uns haben: *ti-nai*, kürzer *ti-ne*, 'gib mir!', zumal noch das alte *d* erhalten scheint. Wenigstens die Möglichkeit ist vorhanden. Dann würde das Wort besonders wenig beweisen. Doch will ich diese Bedenken nicht zu weit treiben.

<sup>1</sup> Besser *tn*.  ohne phonetisches Komplement steht nämlich bei den Aethiopen für ein spezielles *n*. Das ist schwerlich ein *ä* (*ny*), denn es kommt nie vor Palatalen vor; andern schriebe man dafür kaum *an*. *N* ist nicht nilotisch. Dagegen vergleiche man die Varianten *sku*, *sky* und *sk-nu* bei Schäfer S. 112. Den Namen *Tu-mu-Amen* (I. 1. 113) finden wir *LD.* v. 55 wieder, wo  zu emendieren ist: *Amen-ta-u-u* (lies  *y*-(*t*), lies natürlich *Tan(n)y*-*Amen*(*e*)). Vgl. *LD.* v. 15 (männlich). Es scheint also, das *n*, *ny*, wurde in der Schrift unregelmäßig ausgedrückt, durch *an*, *n-u*, *n-y*, *n-u-y*. Die Wahl des  ist verständlich; theoretisch ist es ja ein Dual (*ney*?), alt noch *ny*. Wir haben hier also den in sämtlichen nilotischen Sprachen vorkommenden Laut *n*. Dass er in *dene* jetzt nicht mehr erhalten ist, beweist natürlich nichts.

<sup>2</sup> Das *da* des Bares heisst nach den Beispielen bei Ramusen, *Barea Sprache*, S. 88 etc., sicher nur 'haben'. Die dort S. 57 erwähnte kauasative Bedeutung von *da*- vgl. auch im Kunama (§. 126—127) bei *-do* und im Bari bei *to*. Vielleicht gehört auch das Verbalsuffix *-da* im Bari hierher. Für die Grundbedeutung wüsste ich nur Bari *da*, Imperativ *ä* 'geben' anzuführen, wage also nicht, das *dene* des Nuba damit zu vergleichen. Allerdings sagt das Bari auch *ti-nan* 'gib mir!' Leider fehlt mir die Litteratur für das Kordofannuba.

Auf jeden Fall sind andererseits hamitische Einflüsse im Lautsystem der Sprache, soweit es die Personennamen bezeugen, erkennbar. Die Namen (natürlich nur die nichtägyptischen!) weisen häufig *h* und besonders *k* auf. Diese Laute fehlen aber im Nilotischen meistens, vor allem ursprünglich im Nuba, wo nur in arabischen Wörtern *h* (für *k*, *b*, *h*) vorkommt. Wenn das vielfach vom Hamitischen beeinflusste Barea und Kunama jetzt *k* hat, so beweist das so wenig, wie das seltsame *h* des Vordergaumens im Schilluk und in einem nördlichen Dialekt des Dinka, gegen welches auch z. B. das Massai spricht. Das Fehlen des *k* reicht sehr weit, östlich bis ins Maba und Bagrimma,<sup>1</sup> südlich bis ins Sande. Allem Anschein nach hatte also die Grundsprache des Nilotischen kein *k*. Besass nun das Meroitische dieses, und sogar *h* (aber kaum 'Ain!), so musste es in einem ganz hervorragenden Grad vom Hamitischen beeinflusst sein, sicher mehr als das nur in seinem Wortschatz vom Hamitischen entlehrende Nuba.<sup>2</sup> Diese Lautverhältnisse sind aber schon in der am Ende des 7. Jahrhunderts eingemeisselten<sup>3</sup> Pariser Stele und teilweise bis ins 8. Jahrhundert verfolgbar, sie sind also so alt wie das Reich von Napata selbst, nicht später eingedrungen.

Die hoffnungslose Bedjatheorie in der alten Form auf Grund der Namen zu erneuern, geht freilich nicht an. So wage ich denn eine hypothetische Erklärung. Durch das ganze Nubien hindurch werden immer als sesshaftes, ackerbauendes Grundelement der Bevölkerung Neger gewohnt haben, und diese waren offenbar Vorfahren oder mindestens Verwandte der heutigen Nuba. Aber das unternehmendere, kriegerische Element, die herrschende Klasse, wird

<sup>1</sup> Leider ist in SCHWENKENS Vokabularien es wegen der absonderlichen Orthographie sehr schwer, zu sagen, ob z. B. das Kredj ein *k* hat. Beim Bongo scheint *k* sicher.

<sup>2</sup> Das nur im Namen '(A)shr-amen vorkommende ägyptische *š*, z., scheint kein meroitischer Laut. Es drückt in jenem Königsnamen wohl eine Doppelkonsonanz aus, wie *t + s* oder *t + š* (?). — Die Sprache scheint auch nur einen Sibilanten gehabt zu haben, der auf den älteren Denkmälern *š* geschrieben wird, seit der Perserzeit *s*. Oder gab die Sprache das alte *š* später auf?

<sup>3</sup> Siehe SCHÄFER, *JeZ.* 33, 1895, 101.

wohl, wie meistens in Afrika, Hamitenblut aufgewiesen haben und das nach den obigen sprachlichen Anzeigen in höherem Masse als bei den anderen nilotischen Völkern. Wenn dieses Vorwiegen des hamitischen Sprachgutes auf einen Teil des Volkes beschränkt wäre, so müssten wir immerhin in den noch zu entziffernden meroitischen Inschriften kein reines Altnuba finden, sondern eine gemischte Sprache, da zu erwarten wäre, dass die Schriftsprache sich an die Redeweise der oberen Klassen anlehnte. Wir dürfen bezweifeln, ob das Hamitenelement gleichmässig über das Land verteilt war. Das Eindringen von Wüstenstämmen ins Flussthal, von dem Strabo 822 aus seiner Zeit berichtet, musste natürlich mehr im Süden stattfinden. Für uns handelt es sich aber immer um die Bevölkerung der südlichen Striche, welche die Hegemonie besessen zu haben scheinen, so lange das alte Aethiopenreich bestand. Die Aethiopen- und Meroitenfrage ist demnach keineswegs dasselbe, und wenn man sie nicht verwirren will, so muss man das Material aus den Nubier- und Blemmyernamen, namentlich der Römerzeit, zu trennen suchen. Einstweilen ist also zu vermuten, dass in Meroë eine Mischsprache herrschte, wahrscheinlich mit Vorwiegen des nilotischen Elementes, das aber bestenfalls einen verlorenen Dialekt des Altnuba vorstellte, nicht den Vorfahren der heutigen, nördlichen Dialekte. Unser Material ist gegenwärtig zu gering, um mehr zu ermitteln. Das Resultat, auf das es mir hier ankommt, ist, dass wir uns hüten müssen, im alten „Aethiopen“ je eine einheitliche Bevölkerung anzunehmen. Es darf uns nicht täuschen, dass die Alexandriner es vielfach für unter ihrer Würde hielten, sich über die sprachlichen und ethnologischen Unterschiede der „Aethiopen“ den Kopf zu zerbrechen. Dafür gab es damals auch keine Sprachvergleichung oder Anthropologie. Wenn wir uns über diesen „klassischen“ Standpunkt jetzt zu erheben suchen, so überzeugen wir uns leicht, dass es mit der Frage nach den Aethiopen nichts weniger als eine einfache Sache ist und immer verwickelte Verhältnisse im alten Nubien geherrscht haben.



Ueber den Brauch der Mahjâ-Versammlungen im Islam.

You

Ignaz Goldziher.

## 1.

An den Erweiterungen, die das System der Cultusbräuche der Muhammedaner von Zeit zu Zeit erfahren hat, kommt ein hervorragender Antheil zu der Bestrebung, auch die Verehrung des Propheten, die ursprünglich im Cultus des Islam keine Stellung inne hatte,<sup>1</sup> immer mehr zur Bedeutsamkeit innerhalb des religiösen Dienstes zu erheben.

Die in diesem Sinne versuchten Erweiterungen, ob man sie im Festkalender oder in der Liturgie zur Geltung zu bringen strebte, hatten am Anfang die Missbilligung der gesetzkundigen Theologen zu erleiden, die das System der religiösen Uebungen und Formen in seinem jeweiligen Bestande als definitiv abgeschlossen betrachteten. Schliesslich machten aber auch sie zumeist (unter dem Vorwand der *bid'a hasana*) gute Miene zu den gegen ihren Willen auf populärem Wege zur Anerkennung gelangenden Neuerungen; sie betrachten die allgemeine Verbreitung der neuen Bräuche unter dem muhammedanischen Volke als Beweis ihrer Gottgefälligkeit<sup>2</sup> und be-

<sup>1</sup> Man beachte folgende Hadit-Mittheilung: ابن أبي جامة قال يا رسول الله انى قد اثنيت على رضى عز وجل ومدحتك قال اما ما اثنيت به على ربك  
Ued al-gaba v. 326.

<sup>2</sup> Nach dem bekannten Grundsatz: *ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن*.

gnügen sich damit, ihren Protest auf die mit solchen Gebräuchen verbundenen Auswüchse und Uebertreibungen zu beschränken.

Innerhalb einer Geschichte des Ritus im Islam wäre auf die Entwicklung solcher Neuerungen besonders zu achten; es wären die Factoren ihrer Entstehung, die ersten Versuche ihrer Einführung, die ihnen entgegengestellten Hemmungen, sowie ihr endlicher Sieg historisch nachzuweisen.

Ein so allgemein recipirtes und von Fürsten<sup>1</sup> und Volk in hohem Grade begünstigtes Fest, wie es das im Robi' i. gefeierte Geburtstagsfest des Propheten (maulid al-nabi) ist, mußte sich noch Mitte des x. Jahrh. d. H. gegen Einwendungen der Bid'a-Gegner durch die Feder des im Islam hochangesehenen mekkanischen Gelehrten Šihāb al-dīn Ahmed ibn Ḥaġar al-Hejtāmī (geb. 904, st. 974) rechtfertigen.<sup>2</sup>

Viel Widerspruch erfuhr lange Zeit von Seiten der conservativen Theologen der von Jerusalem aus im v. Jahrh. d. H. ausgegangene religiöse Brauch, an der Feier der bei dem muhammedanischen Volke in hohem Ansehen stehenden heiligen Nacht lejlat al-raġā'ib (bei den Persern šeb jeldā<sup>3</sup>) auch die Moschee theilnehmen zu lassen und die für diese Feier entstandenen liturgischen Acte in die Moschee einzuführen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wir es dabei im Grunde mit islamischer Umdentung einer älteren nichtmuhammedanischen Festnacht zu thun haben.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sehr pompöses Maulidfest hat im vi. Jahrh. der Fürst von Arbela, Muza'far al-dīn Kokbörü (st. 639) eingerichtet; sie boten dem Ibn Dīhja Veranlassung zur Abfassung seiner Schrift: التتميم في مولد السراج المنير. Ibn Chalikān (nr. 358 ed. Wüstermann) hat diese Feste de visu geschildert. Im Occident waren besonders die Fürsten von Tiemsan berühmt durch den Pomp, den sie den Maulidfesten verliehen haben. E. Douvat, *L'Islam algérien* (Alger 1906) 98.

<sup>2</sup> Kairoer Katalog vii, 194; verfaßt zum Maulidfest 964. — Vgl. auch die Einleitung zu al-Nafahāt al-šādiliyya fi tarīḥ al-Burda al-Bāširiyya von Ḥasan al-Adawī r. (lith. Kairo 1297) 51 ff.

<sup>3</sup> Dieser Name würde darauf hinweisen, dass im fixen Kalender ursprünglich die längste Winternacht des Jahres gefeiert werden sollte.

<sup>4</sup> Nach den bei CHAMPUS-LAMOLLE angeführten Daten wäre sie persischen Ursprunges (*Voyages du Chevalier Chardin en Perse* — Paris 1811 — ix, 120). Zu

Dieser in manchen Gebieten des östlichen Islam<sup>1</sup> aufgenommene religiöse Brauch entspricht zwar seiner Entstehung nach nicht dem Bedürfnisse, der Prophetenverehrung in einer öffentlichen Cultuseinrichtung Ausdruck zu verleihen; er hat sich jedoch in seiner Gestaltung vielfach mit dieser Richtung des religiösen Sinnes im Islam verknüpft. In der ersten Freitagnacht des Regeb-Monates, der auch im Islam die Spuren seines im arabischen Heidenthum<sup>2</sup> geheiligten Charakters aufweist,<sup>3</sup> verrichtet das Volk in den zu diesem Zweck festlich erleuchteten Moscheen eigene, ausserhalb des Systems des kanonischen Gottesdienstes stehende Gebete (*ṣalāt al-raḡā'ib*), welche sich von den regelmässigen *ṣalawāt* durch die Häufung und ungewöhnlich zahlreiche Wiederholung der innerhalb der *raka'āt* angewendeten Koranverse und sonstigen Texte unterscheiden. Die *Ichlās-Sûre* wird hintereinander zwölfmal gesprochen; 70mal eine Formel zur Begrüssung des Propheten u. a. m. Im Glauben des Volkes verleiht dieser Betnacht der Umstand besondere Weihe und Wichtigkeit, dass man mit ihr die Vorstellung einer Gedenkfeier der Empfängniss des Propheten verbindet. In diesem Sinne und durch die gehäufte Anwendung der dem Propheten geltenden Formeln steht demnach die *Raḡā'ib*-Andacht zur Prophetenverehrung in Beziehung.

Strenge Theologen haben sie vom Anfang an als *bid'a makrūha* verpönt. Diese Missbilligung, die ihre Begründung namentlich in der Unregelmässigkeit und Traditionswidrigkeit des Herganges ihrer Formen fand, galt besonders der Einführung dieses gottesdienstlichen Actes, den man als private Andacht zur Noth hätte dulden mögen, in die Moschee.

berichten ist jedoch, dass der Tag, den CHARDIN für diese Festnacht, 1. October 1674 (= 1. Regeb 1085) ansetzt, nicht Freitag, sondern Montag ist.

<sup>1</sup> Im maghribinischen Islam hat er keinen Eingang gefunden.

<sup>2</sup> Vgl. besonders WELCHHAUSEN, *Heidenthum* 2 93—95.

<sup>3</sup> „Il est d'usage d'ouvrir pendant ce mois, tous les jours, la porte de la Ka'bah au moment du lever du soleil“ Nâsirî Chorrau, *Sefer Nâmek*, trad. par Ch. SCHERER 208. — Vgl. KRZWIŃSKI ed. WÜSTENFELD 1, 69. — Muhammedanische Traditionen über den R.-Monat, AHLWARDT, Berliner Katalog nr. 3821.



Die erste theologische Autorität, von der wir wissen, dass sie sich dieser Neuerung entgegenstellte, ist Abū Bekr al-Torḡānī (st. 520), der in seinem Bid'a-Werke den zu seiner Zeit (nach 480) aufgekommenen Brauch in strengen Ausdrücken verpönt.<sup>1</sup>

Das Werk des T.<sup>2</sup> ist nicht zugänglich und dadurch entgehen uns genaue Daten über die Anfänge dieser liturgischen Neuerung. Als Erfinder des Ṣalāt al-raḡā'ib wird anderwärts der im Jahre 414 gestorbene mekkanische Šūfi-Scheich 'Alī b. 'Abdallāh b. Ḡahḏam genannt.<sup>3</sup> An den durch ihn erfundenen Gebetstext hat sich die Institution angelehnt.

Trotzdem die Förderer dieser Neuerung auf die Autorität des Ḡazālī, der ihr im Ihjā das Wort redet, sich berufen konnten, war sie auch ferner dem Widerspruch der strengen Schultheologen und Bid'a-Verfolger ausgesetzt. Der Hanbalite Abū-l-faraḡ ibn al-Ḡauzī (st. 597) erschütterte die Glaubwürdigkeit des Hadīth, das man zu ihren Gunsten anzuführen pflegte. Unter den Šāfi'iten nahm der angesehene 'Izz al-dīn b. 'Abd al-'Azīz al-Sulamī (st. 660) Stellung gegen die Raḡā'ib-Neuerung. Al-Nawawī (st. 676) rufte zu ihrer Verhinderung den Arm der weltlichen Obrigkeit an. „Der Inhaber der Macht — sagt er — ist ein Hirt und für seine Heerde verantwortlich.“ „Die Ulamā' haben eigene Bücher verfasst, in welchen sie diesen in vielen Ländern geübten Brauch missbilligen und verpönnen; man dürfe sich nicht durch die grosse Theilnahme des Publicums an demselben beirren lassen.“<sup>4</sup> Schon vor diesem Appell an

<sup>1</sup> 'Abdārī, Maḏhal 1. 344: وقد ذكر الامام ابو بكر بن قهر المعروف بالطوطوشى تقبيح اجتماعهم وعلهم صلاة الرغائب في جماعة واعظم التكبير على فاعل ذلك وقال في كتابه انها بدعة قريبة العبد حدثت في زمانه واول ما حدثت في المسجد الاقصى احداثها فلان سمعا فالتمشه هناك هذا قوله فيها وهي دون ما يفعلونه اليوم مما تقدم ذكره.

<sup>2</sup> vgl. darüber ZDPV., xvii, 116.

<sup>3</sup> Mīzān al-'ūdāl II, 209: شيخ الصوفية بحرم مكة مختلف كتاب بجمعة الاسرار منهم يوضع الحديث . . . اتهموه بوضع صلاة الرغائب.

<sup>4</sup> Mantūrāt, Hschr. Leipzig, Ref. nr. 189, fol. 11: هي بدعة قبيحة منكرة: أشد إنكار اشتملت على منكرات فيتعين تركها والإعراض عنها وانكارها على

die Obrigkeit hatte der Ejjubidensultan Al-malik al-Kāmil (615 bis 636) die öffentliche Regeb-Andacht in seinen ägyptischen Landen verboten.<sup>1</sup> Eine umfangreiche Abhandlung dagegen hat al-'Abdārī (st. 737) seinem Werke einverleibt, in welcher er alle von einem theologischen Beschützer jener gottesdienstlichen Neuerung beigebrachten Gründe von seinem Standpunkte aus zu widerlegen sucht.<sup>2</sup> Trotzdem alle diese Anstrengungen die Festigung des Ragā'ib-Ritus,<sup>3</sup> ja selbst die Theilnahme officieller Functionäre an demselben nicht allenthalben verhindern konnten, hat diese polemische Strömung in der theologischen Litteratur bis in die neuere Zeit Vertreter gefunden.<sup>4</sup> Der jerusalemische Theologe 'Alī b. Muḥammad b. Gānim (st. 1004) verfasste eine Schrift: *رد الرغب عن الجمع في صلاة الرغائب*.<sup>5</sup> Sein jüngerer türkischer Zeitgenosse Aḥmad al-Rūmī al-Aḫḫisārī (st. 1041) erwähnt in dem achtzehnten seiner hundert, der Geisselung der in den rechtgläubigen Islam eingedrungenen Verderbnisse gewidmeten Vorträge unter den in die liturgischen Handlungen eingeschlichenen Missbräuchen an erster Stelle die gottesdienstlichen Ragā'ib-Versammlungen.<sup>6</sup> Freilich fanden sich auch für ihre Ver-

فاعلياً وعلى وإلى الأمر وقته الله تعالى منع الناس من فعلها فإنه راع وكل راع مسئول عن رعيته<sup>7</sup> وقد صنف العلماء كتباً في انكارها وذمها وتسخيفها فاعلياً ولا يغتر بكثرة القائلين لها. In diesem Werke eifert al-Nawawī auch gegen andere Bida' im Gottesdienst.

<sup>1</sup> Madchal III, 297 ult.

<sup>2</sup> Madchal I, 242 ff. III, 269—299.

<sup>3</sup> Bis nach China hinein, DABRY DE THIERBANT, *Le Mahometisme en Chine et dans le Turkestan oriental* (Paris 1876) II, 438.

<sup>4</sup> Einige polemische Schriften vom VII.—X. Jahrh. sind in ANLEWANDTS Berliner Katalog, nr. 3630 (11—14) angegeben.

<sup>5</sup> Kairoer Katalog III, 122.

<sup>6</sup> Handschriften der Hofbibliothek, Wien, Misc. 154, fol. 63<sup>b</sup> nach einer allgemeinen Verurtheilung der bida': *مثل صلاة الرغائب والجماعة فيها ومثل* *التصليّة والترضيّة والتأمين في أثناء الخطبة* *وأنواع التغميات الواقعة فيها وفي الأذان وقراءة القرآن ومثل الجهر بالذكر أمام الجنازة وقدام العروس في الطرقات وغير ذلك من البدع المنكرة الواقعة في العبادات*.

theidigung gelehrte Federn, welche die eingewurzelte Sitte nicht mehr preisgeben mochten.<sup>1</sup>

Aber nicht nur in völlig neuen Einrichtungen, denen ein neben der gesetzlichen Kirchlichkeit einhergehender populärer Charakter eigen ist, sondern auch in der Modificirung althergebrachter liturgischer Acte sollte die Devotion für den Propheten in gesteigerter Form zum Ausdruck kommen. Zu den anerkannten andächtigen Formen, die diesem Gefühle dienen sollten, wurden von Zeit zu Zeit neue hinzugefügt. Einigen gelang es, sich auch in den Rahmen der kanonischen Liturgie einzufügen. Die älteste Modification in dieser Richtung ist die Aufnahme der Tašahhud-Formel in das System des kanonischen Šalāt.<sup>2</sup>

Mehrere Jahrhundert nach dieser Einrichtung wird auch der Adān als Anlass der Propheten-Eulogie benutzt. Seit alter Zeit galt nämlich der Freitag als besonders berufen, dass an demselben die auch sonst empfohlenen Eulogien für den Propheten in intensiver Weise geübt werden.<sup>3</sup> Der Brauch, dass die Gebetrüfer nach Beendigung des Adān zum Nachtgebet des Freitags der festgesetzten kanonischen Formel noch Šalāwāt an den Propheten hinzufügen — ein Brauch, der von hier aus sich auf immer weitere Kreise ausdehnte — wird auf eine Anordnung des Polizeipräsidenten von Kairo, Šalāh al-dīn 'Abdallāh al-Barallusī (nach 760) zurückgeführt, der hierzu wahrscheinlich von enthusiastischen Fuḳarā veranlasst wurde, die (الفقره الخلاطين) sagt Makrizī) drei Jahrzehnte später (791) seinen als unwissend und gewalthätig geschilderten Nachfolger, Neḡm al-

<sup>1</sup> Samū al-dīn Aḥmed al-Kūnawī: رسالة في الرد على من انكر على الغزالي: Kairoer Katalog vi, 144. — Wāḥī Ṭalīb al-makī: القول بصلوة الرقائق والبراءة وغير ذلك.

<sup>2</sup> Vgl. ZDMG. x, 102 oben.

<sup>3</sup> Vieles darüber im Kāt al-Kulūb i, 66; vgl. Ḥasan al-'Adawī, Nafahāt Sāḥibijja ii, 28. — Die Regel des Rahmānījja-Ordens fordert, dass man vom Donnerstag 'aḡr bis zum Freitag 'aḡr, so oft als nur irgend möglich, die Formel اللهم صل على النبي und اللهم صل على النبي (النبي الامي) 30mal hintereinander die Unmühsamkeit hergesagt werden (Droz-Corrolant, Les confréries religieuses musulmanes (Algier 1897) 308.



den Muḥammed al-Tanbadi, dazu drängten, diese Anordnung auch auf die anderen Wochentage auszudehnen.<sup>1</sup> Der Protest der Gesetzgelehrten gegen diese Erweiterung der althergebrachten liturgischen Formel<sup>2</sup> war nicht im Stande, die vom Volke wohlaufgenommene Neuerung aufzuheben.<sup>3</sup>

## II.

Etwa zwei Jahrhunderte nach Einführung des Prophetensegens im Adān geht mit derselben Absicht, gleichfalls in Aegypten, von den Süßkreisen eine neue volksthümliche Einrichtung aus, die das andächtige Volk in noch grösserem Maasse zur werktätigen Betheligung an der Prophetenverehrung heranziehen sollte.

Die Ueberzeugung von der besonderen Verdienstlichkeit des frommen Werkes, die Ṣalawāt für den Propheten in eigens dafür bestimmten Zusammenkünften als gesellschaftliche Andacht zu üben, ist bereits in einem, ohne Zweifel nicht gar alten Haditspruch ausgedrückt, in welchem andächtige Versammlungen, die sich zu solchem Zwecke vereinigen, in überschwänglicher Weise gerühmt

<sup>1</sup> Makrizi, *Chitāṭ* II, 272.

<sup>2</sup> In alter Zeit waren sie toleranter gegen Hinzufügungen zu der traditionellen Formel des Adān. Al-Šaṣṭānī, *Kitāb al-ġatār* (Lahore 1309) 26: أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ جَدِّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ سَأَلَهُ عَنِ التَّثْوِيلِ قَالَ هُوَ مِمَّا أَحَدَّثَهُ النَّاسُ وَهُوَ حَسَنٌ مِمَّا أَحَدَّثُوا وَذَكَرَ أَنْ تَثْوِيلَهُمْ كَانَ حِينَ يَفْرَغُ الْمُؤْتِنُ مِنْ إِذَانِهِ الصَّلَاةِ خَيْرٌ مِنَ الْقَوْمِ.

<sup>3</sup> Reḡeb b. Aḥmed (Ende des XI. Jahrh.) sagt darüber in seinem Commentar (ثم أتتهم لحرسهم ملهى: طريقة محمدية zur الوسيلة الاحدية) التفتى لم يكتفوا بكلمات الأذان بل زادوا عليها بعض الكلمات من الصلاة والسلام على النبي عم وأن الصلاة والتسليم عليه وإن كان مشروعا ينقص الكتاب والسنة وكانت من أكبر العبادات وأجلها لكن اتخاذا عادة في الأذان على المنارة لم يكن مشروعا إذ لم يفعلها أحد من الصحابة والتابعين ولا غيرهم من أئمة الدين وليس لأحد أن يصنع العبادات إلا في موضعها التي وضعها فيه الشرع ومضى عليها السلف ألا ترى أن قراءة القرآن مع كونها من أعظم العبادات لا يجوز للمكلف أن يقرأها في الركوع ولا في السجود ولا في القعدة لأن كلاً منها ليس محلاً للتلاوة (Hschr. des ungarischen Nationalmuseums in Budapest, nr. 16, fol. 254\*)

werden.<sup>1</sup> Als dies Hadit entstand, das in ziemlich schwach beglaubigter Form als von einem ungenannten ‚Genossen‘ tradirt erscheint,<sup>2</sup> muss der Brauch, Šalawât-Versammlungen abzuhalten, bereits im Zuge gewesen sein, eine Stelle unter den andächtigen Uebungen der Muhammedaner zu erringen, wenn er auch noch nicht allgemeine Aufnahme gefunden hatte. Solche Haditsprüche dienen ja erfahrungsgemäss oft dem Zwecke, neue, von berufener Seite bekämpfte Einrichtungen und Anschauungen zu rechtfertigen und zu empfehlen.

Wie vielen anderen, wenn auch frommen Neuerungen, die aus dem Kreise der Šūfi's ausgingen, hatte sich der conservative Formalismus der Gesetzkundigen auch diesem Brauch widersetzt. Die Freunde der Šalawât-Versammlungen liessen, nach einer in der muhammedanischen Controversen-Litteratur nicht ungewöhnlichen Methode,<sup>3</sup> in dieser strittigen Frage den Propheten selbst Partei ergreifen. Sie verbreiteten die Fabel, dass der Prophet einem der hartnäckigsten Opponenten in einem Traumgesicht erschienen sei und die Billigung der zu seinen Ehren eingerichteten frommen Sitte ausgesprochen habe.<sup>4</sup> Die Berufung auf eine solche Entscheidung musste bei dem leichtgläubigen Volke als oberstes Argument gegen die der frommen Bid'a von den Fuḡahā' entgegengesetzte Missbilligung gelten.

Die Popularität, die sich die Dalā'il al-chejrāt<sup>5</sup> des Abū 'Abdallāh Muḡammed al-Ġazālī (st. 870) im Kreise der werk-

<sup>1</sup> ما من مجلس يُصَلَّى فيه على مُحَمَّدٍ صَلَّيَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا قَامَتْ مِنْهُ رَايَةُ طَيِّبَةٍ حَتَّى تَبْلُغَ عَنَانَ السَّمَاءِ فَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا مَجْلِسٌ صَلَّيَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

<sup>2</sup> Abū 'Abdallāh al-Ġazālī, Dalā'il al-chejrāt in der prächtigen Kairoer Lithographie (1306) 17: بعض الصحابة وروى عن بعض الصحابة.

<sup>3</sup> Vgl. Maḡḡarī 1, 552 (Abū Bekr Muḡammed b. Šādūn al-Tamīmī). Auch die oben angeführte Adāureform (Maḡḡarī 1 c.) wird durch die Derwische auf eine im Traumgesicht kundgegebene Billigung des Propheten begründet.

<sup>4</sup> Muḡibbī, Chulāḡat al-aṭar 11, 455.

<sup>5</sup> „Anweisungen zu den guten Werken“ nicht „les meilleurs arguments“ wie DEPOY-CORPOLLIN, *Les confréries religieuses musulmanes* 170, Anm. 455 wiederholt übersetzen. — Das Buch scheint im Maghrib volkstümlich auch Dalīl al-ch. genannt zu werden, MOULLENAIS, *Le Maroc inconnu* II (Paris 1899), 215 f. DOUVRÉ, *L'Islam algérien* 97. Die Litteratur s. bei R. BARNET, *Notice sommaire des MSS. orient. . . de Lisbonne* (Lisb. 1894) 8.

thätigen Muhammedaner gleich nach Erscheinen dieses Andachtsbuches errangen, hat sicherlich viel dazu beigetragen, eine Steigerung der Ṣalawāt-Formen wünschenswerth zu machen, sie aus dem Bereich der Privatandacht zu einer gesellschaftlichen Institution emporzuheben und mit dem Fortschritt ihrer Anerkennung auch die Moschee für sie zugänglich zu machen. Denn durch dies Breviarium waren Texte gewonnen, deren Recitation solchen Versammlungen einen Inhalt gab, wie wieder andererseits das Ueberhandnehmen der letzteren die eifrige Production einer Ṣalawāt-Litteratur hervorrief.<sup>1</sup>

Wir kennen genau Ort und Zeit des ersten festen Auftretens der gesellschaftlichen Ṣalawāt-Andachten zu Ehren des Propheten; auch den Namen des Mannes, der sich um die Einführung einer solchen Institution eifrig bemüht hat. Es war Nūr al-dīn al-Šūnī al-Aḥmedi (st. 944), einer der Scheiche des berühmten Theosophen 'Abd al-Waḥḥāb al-Ša'rānī, der im Jahre 897 d. H., nachdem er zuerst bei der Grabesmoschee des Aḥmed al-Bedawī in Tanṭa, dessen Orden er angehörte, die ersten Versuche mit der Einführung des مجلس الصلاة على رسول الله gemacht hatte, durch die Erfahrung der grossen Zugkraft dieser neuen Einrichtung den Muth gewann, sie auch in der Azhar-Moschee in Kairo einzubürgern,<sup>2</sup> zu welchem Zwecke er auch eigene Texte verfasste.<sup>3</sup> Er bestimmte für diese Andachten die dem Freitag vorangehenden Nächte. Man begann damit nach dem Maḡrib-Gebete und setzte sie bis knapp vor dem Ertönen des Adān zur Freitag-Andacht fort. فاجتمع في ذلت المجلس

<sup>1</sup> Ebenso hat das Durchgreifen der Feier des Geburtstages des Propheten die Litteratur der Maulūdgedichte (Plur. مواليد, TA<sup>2</sup> s. v. ذيق 11, 137 ult. 138, 2 اهل السير والمواليد) hervorgerufen, die besonders im maghribinischen Islam (vgl. z. B. Nuṣṣat al-ḥādī ed. HODGAS 148 ff.) bis nach Timbuktu und den anderen Sudanländern gepflegt werden, wo diese Maulūdgedichte zu den häufigsten poetischen Uebungen gehören; 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī, Ta'riḥ al-Sūdān ed. HODGAS 59. 218 u. öfters. Eines der häufigsten Epitheta der in diesem Werke erwähnten Gelehrten ist, dass sie مباحين للنبي seien.

<sup>2</sup> 'Alī Muḥarak, al-Chiṭaṭ al-ḡadida xii, 145.

<sup>3</sup> In dem Werke مصباح الظلام بالصلاة والسلام على خير الانام. Kairoer Katalog II, 212. 229; Kommentar dazu von seinem Schüler Šihāb al-dīn al-Bulḡīn. Vgl. auch AHLWARDT, Berliner Katalog, nr. 3922.



خلق كثير وكانوا يجلسون فيه من بعد صلاة المغرب ليلة الجمعة الى ان يسلم على المنارة لصلاة الجمعة.

Wie rasch die neue Einrichtung in entferntere Gebiete des Islam sich verbreitete, erfahren wir aus dem gleichzeitigen Berichte des Ša'rānī, der in der Biographie seines Lehrers diese von ihm ausgegangene Einrichtung bespricht. Sie habe sich — sagt er — noch zu seinen Lebzeiten verbreitet, nach dem Higāz, Syrien, den verschiedenen Theilen Egyptens, namentlich Ša'id, Maḥallat al-kubrā, Alexandrien, nach den Provinzen des Maghrib und den Takrūr-Ländern. Vordem kannte man ähnliches nicht. Die Leute übten Einzelandachten und recitirten aurād zu Ehren des Propheten. Aber dass sie zu diesem Zwecke in dieser Weise Versammlungen abgehalten haben, davon hören wir nichts von den Zeiten des Propheten bis al-Šūnī, der diese Versammlungen zuerst eingeführt hat.<sup>1</sup>

Diesen durch al-Šūnī angeregten andächtigen Zusammenkünften gab man den Namen *maḥjā*, ein Sprachgebrauch, den die Orientalen wohl richtig erklären, wenn sie ihn mit der für die iv. des Verbums حي (mit dem Object الليلة)<sup>2</sup> schon in der alten Sprache<sup>3</sup> (freilich noch nicht in religiöser Beziehung) vorkommenden Bedeutung: 'die Nacht durchwachen' (beleben) in Verbindung denken. Die durchschlafene Nacht ist todt: sie wird durch das Wachen erst wieder dem Leben zugeführt; heiläufig derselbe Ideengang, den Plinius (H. N. I, 14 Ende) von M. Varro bezeugt: Profecto enim vita vigilia est. Der Sprachgebrauch der frommen Muhammedaner verwendet dann diese Redensart vorzugsweise zur Bezeichnung der den religiösen Uebungen,<sup>4</sup> namentlich den Dikr-Andachten<sup>5</sup> gewidmeten Vigilien. Ibn Baṭūṭa erzählt, dass bei dem Grabe des 'Alī in Neğef

<sup>1</sup> Lawāḥiḥ al-anwār II, 235.

<sup>2</sup> In nachlässiger Construction wird dem Verbum auch der Tag als Object zugeheilt; z. B. Buch Faḍā'il al-aḥbāb nr. 2. Und al-ḡāba II, 365 فأَحْيَيْنَا لَيْلَتَنَا وَيَوْمَنَا.

<sup>3</sup> Hud. 16, 18; 93, 22.

<sup>4</sup> Aḡ. I, 109, 18. Und al-ḡ. IV, 235: من أحيأ ليلتي العيد وليلة نصف من شعبان لم يمُت قلبه يوم تموت القلوب أحيأ في الجامع.

<sup>5</sup> TA. x, 110, 10 والمَحْيَا مشهد الذكر عَامِيَّة.

alljährlich in der Nacht des 27. Regeb andächtige Uebungen abgehalten werden, wobei an den dorthin pilgernden Kranken die merkwürdigsten Heilungswunder geschehen sollen. Man nennt diese Nacht: لَيْلَةُ الْمُصَيَّا, Wachnacht.<sup>1</sup> Im populären Heiligencultus erhält das Wort noch eine freiere Anwendung.

Von al-Kutubi erfahren wir, dass die Anhänger des 'Alī b. al-Ḥusejn al-Ḥarīrī (st. 645), Stiflers des durch seine Zügellosigkeit und seine Gleichgültigkeit gegen alle religiöse Observanz bekannten lustigen Derwischordens der Ḥarīrijja,<sup>2</sup> nach dem Tode dieses Scheich ein alljährlich in der Nacht des 27. Ramaḍān abzuhaltendes mahjā einrichteten. Dabei gieng es allerdings im Sinne der Regel dieses Ordens recht lustig her.<sup>3</sup>

Ebenso nannte zu 'Abdārī's Zeiten das Volk (wie es scheint irgendwo in Egypten), das sich in der Mittelnacht des Ša'bān (lejl al-nisf min Ša'bān) um eine von Gräbern umgebene Derwisch-zāwija in eigens hiezu aufgestellten Zelten zu versammeln pflegte und die ganze Nacht bei feierlicher Illumination des Schauplatzes sich vergnügte, diese Festlichkeit: لَيْلَةُ الْمُصَيَّا.

Solche Anwendungen des Wortes werden aber als missbräuchliche Uebertragung betrachtet;<sup>4</sup> denn im frommen Sprachgebrauch wird die Benennung als ‚Aufleben der Nächte‘ nur andächtigen Gebetsversammlungen vergönnt.

<sup>1</sup> Ibn Baṭūta ed. Paris I, 417. Ungenau ist die auch von Dozy, *Suppl.* s. v. I, 344\* übernommene wörtliche Uebersetzung der französischen Bearbeiter: „nuit de la vie.“

<sup>2</sup> Dem ungefähr der Orden der Ḥaddāwa in Marokko gleicht, MOULIENAS, *Le Maroc inconnu* II, 183 ff. und s. Index s. v.

<sup>3</sup> *Fawā'id al-wafajāt* (Būlak 1299) II, 42: وَلَمَّا مَاتَ سَنَ أَصْحَابِهِ الْمُصَيَّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ كُلَّ لَيْلَةٍ سَبْعَةٍ وَعَشْرِينَ وَهِيَ مِنْ لَيْلَى قَدَرٍ فَيُحْيُونَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ الشَّرِيفَةَ بِالْدُقُوفِ وَالشَّبَابَاتِ وَالْمَلَحِ وَبِالرَّقْصِ إِلَى السَّحَرِ. Ueber Ḥarīrī-Derwische *Journ. asiat.* 1895, I, 387.

<sup>4</sup> *Madchal* I, 260: وَسَمِيَ هَذِهِ اللَّيْلَةُ لَيْلَةُ الْمُصَيَّا وَإِنْ كَانَ هَذَا الْأَسْمُ لَا يَلِيقُ بِهَا لَكِنْ فِي الْعِبَادَةِ وَالْخَيْرِ وَالتَّضَرُّعِ إِلَى الْمَوْلَى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَطَلَبِ الْقُوَّةِ بِطَاعَتِهِ وَالتَّجَاةِ بِفَضْلِهِ مِنْ مَخَالَفَتِهِ وَمَعَاصِيهِ لَا نَبَأَ يَفْعَلُهُ هُوَ وَمَنْ تَجَمَّعَ عَلَيْهِ وَامْتَالَهُمْ.

Ein frommes Gedicht des berühmten Schülers des 'Abd al-Ganī al-Nābulusi, des Regenerators des Chalwetijja-Ordens in Egypten,<sup>1</sup> Muṣṭafa b. Kamāl al-dīn al-Bekrī al-Šiddikī aus Damaskus (geb. 1099, st. 1162),<sup>2</sup> dessen Aurād noch heute bis zu den muhammedanischen Negern der Nigerländer als heilige Gebetstexte hoch in Ehren stehen,<sup>3</sup> ersetzt in seiner Einleitungszeile den Aṭlāl-Passus der alten Kašide mit der Aufforderung:

قُمْ تَحْوَ جَاءَ وَإِنَّهُمْ \* وَعَلَى ذَاكَ الْمُنْتَبِهَا فَعْمٌ

Seit Einrichtung der nächtlichen Ṣalawāt-Andachtsversammlungen ist der Name mahjā speziell für diese, d. h. für das محيا beansprucht und als solches von Andachtsübungen allgemeinerer Art (aurād, adkār) unterschieden worden.<sup>4</sup>

### III.

Wir haben bereits angedeutet, dass diese neue Einrichtung im Beginne ihres Auftretens in Egypten bei den Gesetzleuten nicht unbedingte Billigung fand. Ausser ihrem allgemeinen religionsgesetzlichen Charakter als hid'a hat man auch gegen die Texte der dabei

<sup>1</sup> Vgl. DEROST-CORROLAST, *Les confréries* etc. 372, 379.

<sup>2</sup> Auch sein Sohn, Muḥammed b. Muṣṭafā (geb. 1143, st. 1196) nimmt als Sūfi und Verfasser von Erbauungsschriften eine hervorragende Stelle ein. S. die Biographien beider: al-Murādi, *Siik al-durr* iv, 14; 190–200.

<sup>3</sup> LE CHATELIER, *L'Islam dans l'Afrique occidentale* (Paris 1899) 338.

<sup>4</sup> Das Gedicht heisst nach diesem Worte der Einleitungszeile: الْمُنْتَبِهَا. Diese Benennung soll wohl eine Nachahmung der Bezeichnung des bekannten Trostgedichtes [الفرج بعد الشدة] von Jūsuf b. Muḥammed al-Tausarī (st. 513) als اشْتَدَى أَرْمَةً (wegen des die erste Zeile beginnenden: ثَنْفَرَجِي) sein, unter dessen zahlreichen Commentaren (vgl. Gotha nr. 1539, 1) der in Alexandrien in Lithographie 1288 erschienene von Abū Jahjā Zakarījja al-Anṣārī (st. 962) unter dem Titel المنفرجة فى إبراز دقائق المنفرجة der beliebteste ist. Das Gedicht steht im Raḥ, den اسم اعظم zu enthalten und ist demnach als hervorragendes Andachtsmittel angesehen; vgl. darüber Kairoer Katalog II, 184, 210.

<sup>5</sup> Kitāb ṣalawāt wa-aurād (Kairo, lith. 1288) 68, 1.

<sup>6</sup> Al-Muḥibbī II, 284, 1: ولجازه الشيخ المذكور بالبداة فى الاوراد والاذكار. والمصيا النبوى. Ibid. I, 266, 6.



in Verwendung kommenden Šalawāt-Litaneien vom orthodoxen Standpunkte aus manche Einwendung zu erheben. Es ist leicht begreiflich, dass die zumeist ſūfiſchen Verfasser solcher Andachtstexte, welche die Aufgabe hatten, dem andächtigen Volke für viele Stunden währende Recitation ausreichende Lobpreisungen des Propheten zuzubereiten, sich zum Theil in dogmatisch uncorrecten Uebertreibungen ergingen und dem Propheten Epitheta beileigten, die sich vor dem orthodoxen Lehrbegriff nicht immer rechtfertigen konnten.

Darüber besitzen wir aus der unmittelbar auf die Einrichtung al-Šūnī's folgenden Zeit ein Document aus der Feder des bereits oben erwähnten mekkanischen Gelehrten Šihāb al-dīn Aḥmed ibn Ḥağar al-Hejtāmī, unter dessen zahlreichen gesetzwissenschaftlichen Werken<sup>1</sup> und Fetwās auch jene Entscheidungen gesammelt sind, die in engerem oder loserem Zusammenhang mit dem Ḥadīth stehen. Unter diesen Ḥadīth-Fetwās<sup>2</sup> befindet sich auch eine, die auf die eben erst nach Mekka eingedrungene Mahjā-Einrichtung sich bezieht. „Er wurde befragt über die zum Šalāt für den Propheten in der Azharmoschee, in Mekka und anderwärts in den Nächten der Montage und Freitage üblichen andächtigen Versammlungen, wobei sie zu sagen pflegen: . . . „O Gott, segne mit deinem ausgezeichnetsten Segen den ausgezeichnetsten unter deinen Geschöpfen, unseren Herrn Muḥammed“ (اللهم صلّ أفضل صلاة على أفضل مخلوقتك) (سَيِّدِنَا مُحَمَّد) u. s. w. Dagegen macht nun mancher Theologe Einwendungen und verketzert dies Gebet, indem er behauptet, dass ein solches Epithet willkürlich und durch gar keinen Beweis gestützt sei; man müsse sich demnach davon fern halten. Ist dieser Kritiker im Recht oder im Irrthum? Wir sehen, dass hier die Polemik gegen die Mahjātexte sich an die vielumstrittene Frage klammert, ob man den Propheten (nach anderen auch alle frommen Rechtgläubigen) die ausgezeichnetste unter den Creaturen Gottes nennen

<sup>1</sup> Vgl. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Šī'a 17, wo die Jahreszahl 905 in 950 zu verändern ist.

<sup>2</sup> Zum Unterschied von den فتاوى فقهية, gedruckt Kalro 1308 in vier Bänden.

darfe. Wenn dies allen anderen Menschen oder Ginen gegenüber gelten konnte, wäre eine solche Anrufung nicht eine Blasphemie mit Bezug auf die Engel?<sup>1</sup> Ibn Hagar setzt in einer eingehenden Abhandlung über diese Frage<sup>2</sup> das ganze einschlägige Haditumaterial in Bewegung und entscheidet sich schliesslich für die Zulässigkeit der bestrittenen Formel: „Wenn nun dies festgestellt ist, so ist dasjenige, was jene Andächtigen in solchen Salawāt in Moscheen oder an anderen Orten öffentlich aussprechen, der offenkundigen Wahrheit entsprechend; dagegen kann man nicht streiten und nichts dagegen einwenden, es sei denn jemand, der vom Mu'tazilismus angekränkt oder vom Satan berührt ist. Der möge nun zu Gott zurückkehren und ihn um Vergebung bitten und sich lossagen von der Irrlehre, in die er verfallen ist. Denn das Grübeln über diese Frage führt manchmal zu grossem Schaden.“

Wir erschen aus dieser Abhandlung des Ibn Hagar, dass sich bereits um die Mitte des x. Jahrhunderts die Maḥjā-Einrichtung bis nach Mekka verbreitet hatte und dass bald nach ihrer Begründung sich das Bedürfniss nach weiterer Ausdehnung dieser andächtigen Zusammenkünfte zeigte, indem man ihnen auch die Montagnächte (Montag ist der Geburtstag des Propheten) widmete, was jedenfalls

<sup>1</sup> In einer weitläufigen Abhandlung über diese Frage vom ḥittischen Gelehrten 'Alī al-Murtaḍā (355—435) wird als ḥittischer Grundsatz festgestellt, dass nicht nur die Propheten, sondern auch die Imāme höher stehen als die Engel: والمعتمد في القطع على أن الأنبياء أفضل من الملائكة عليهم السلام بأجاء الشيعة الإمامية على ذلك لأنهم لا يختلفون في ذلك بل يزيدون عليه ويذهبون إلى أن الأئمة أفضل من الملائكة عليهم السبعين السلام وأجافهم الشيعية لأن المعصوم في جلتهم Anhang zum Gurar al-fawā'id (ed. Tehrān 1277) 380. Die Litteratur dieser Frage ist zusammengestellt bei M. SCHAEFER, *Der Kabbān in der jüdischen Litteratur* (Berlin 1895) 14, Anm. 8. Vgl. jetzt auch ein darauf bezügliches Kapitel bei Abū Zeid al-Balkhī, *Livre de la création* ed. HUARÉ (Paris 1899) 178 ff.

<sup>2</sup> Al-fatāwī al-ḥadīthiyya (Kairo, Majma'atijja 1307) 137—140: وإذا تقرر ذلك فما أعلن به المصنفون على النبي صلعم في المساجد وغيرها من تلك الصلوات حق واضح لا غبار عليه ولا اعتراض يتطرق إليه ومن اعترض ذلك فقد أصابته نزفة اعتزالية أو مسة شيطانية فليتب إلى الله ويستغفره ويتنصل مما وقع منه فإن الحوض في ذلك ألها جر إلى فساد كبير لأصحابه.

ein Beweis für die zunehmende Popularität der neuen Einrichtung ist. Auch im Lager der Gesetzkundigen söhnte man sich also — wie das Beispiel des sunnatreuen Ibn Ḥaḡar al-Hejtami zeigen kann — bald mit derselben aus; ja sie fand sogar eifrige Anwälte im Lager der angesehensten Vertreter der stricten Gesetzlichkeit.

Aus den biographischen Specialwerken des Muḥibbī über die hervorragenden Männer des XI. (Chulāṣat al-aṭar), sowie dem Werke des Murādl über die des XII. Jahrhunderts (Silk al-durar) können wir über die fortschreitende Einführung und Befestigung des Mahjā-Brauches in Syrien in den zwei Jahrhunderten nach ihrem ersten Auftreten in der Azharmoschee, wo er auch fortan in Uebung bleibt,<sup>1</sup> vielfache Daten finden.

Nach Damaskus wird der andächtige Brauch durch 'Abd al-Kādir b. Muḥammed b. Suwār (921—1014) verpflanzt, von dem sein Biograph auch einige die Mahjā-Sitte verherrlichende Gedichte mittheilt und den er als شيخ المصباح بالشام bezeichnet;<sup>2</sup> ein Titel, der fortan allen jenen beigelegt wird, die an der Spitze dieser liturgischen Zusammenkünfte stehen.<sup>3</sup> 'Abd-al-Kādir hatte in seiner Jugend öfters Handelsreisen nach Egypten unternommen und dabei Gelegenheit gefunden, den Mahjā-Versammlungen beizuwohnen, die in Kairo der Scheich Šihāb al-dīn al-Bulḡīnī (Schüler des Šāntī, s. oben 41 A. 3) abzuhalten pflegte. Im Jahre 970 begann er denselben Brauch in Damaskus einzubürgern und er durfte am Anfang als Schauplatz der Andachten die in einer entfernten Vorstadt befindliche 'Ġāmi' al-Buzūri,<sup>4</sup> nächst der Grabstätte der Chalifentochter 'Ātika,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Muḥibbī I, 266, 6; III, 383 u.

<sup>2</sup> Ibid. I, 281, 17; III, 276, 19.

<sup>3</sup> An den meisten im Verfolg anzuführenden Stellen, vgl. auch IV, 376, 20;

حارم المصباح Murādl IV, 154 unten.

<sup>4</sup> In der Nähe der جامع التيمروزي im Stadtviertel Suwejka, in der unmittelbaren Nachbarschaft des 'Ātikagrabes. A. KAZEM, 'Topographie von Damaskus' II (in den Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien; phil.-hist. Cl. Bd. VI) 22, 14. Darum wird zuweilen als Schauplatz der Andachten die تيمروزي-Moschee angegeben.

<sup>5</sup> Muḥibbī II, 454.



beanspruchen. Aus diesen kleinen Anfängen errangen solche andächtige Versammlungen bald grosse Popularität und konnten aus der entlegenen Vorstadt ihren Einzug in die Omajjadenmoschee halten, wo ihnen eine Kapelle an der Ostseite, in der unmittelbaren Nähe des maḳām Sejjidī Zejn al-'Ābidīn<sup>1</sup> eingeräumt wurde; die Kapelle wird denn auch als مشهد المكي<sup>2</sup> bezeichnet.<sup>3</sup> Nicht nur das gewöhnliche Volk und dem ṣūfischen Pietismus ergebene Leute, sondern auch Mitglieder der officiellen Ulemā-Zunft nahmen Antheil an diesen Versammlungen.<sup>4</sup> Auch in Damaskus kann das Mahjā zweimal wöchentlich, Montag und Freitag, je in einer der beiden erwähnten Moscheen abgehalten werden.<sup>5</sup> Die Scheichwürde für diese Ceremonien blieb lange in der Ibn Suwār-Familie erblich. Aus den beiden biographischen Werken lässt sich die Reihe der aufeinanderfolgenden Scheiche construiren.<sup>6</sup> Es wird auch einmal von einer Missheiligkeit zwischen zwei Prätendenten der Ibn Suwār-Familie erzählt, welche derart beigelegt wurde, dass die beiden Linien sich in der Function in den zwei Moscheen abwechselnd theilten.<sup>6</sup>

In Aleppo machte Ahmed b. Muḥammed al-Kawākibī (950—1203) Versuche, die Mahjā-Sitte einzubürgern, die auch er in Egypten kennen gelernt hatte. Es gelang ihm an tausend Leute zu den Ṣalawāt-Versammlungen zusammenzubringen, von denen viele allerdings nur neugierige Zuschauer waren.<sup>7</sup> Er soll aber diese An-

<sup>1</sup> Murādi III, 179, 17.

<sup>2</sup> Muḥibbī III, 276, 19 und öfters.

<sup>3</sup> Muḥibbī I, 436, 10 ff.

<sup>4</sup> Murādi III, 142 bei 'Abd al-Wahhāb b. Muṣṭafā ibn Suwār (st. 1144): وَلَمَّا تَوَفَّى وَالِدُهُ صَارَ مَكَانَهُ شَيْخًا عَلَى تَجَادَةِ الْمَكِّيَا الشَّرِيفِ بِالْمَشْرِيقِ الشَّرْقِيِّ مِنَ الْجَامِعِ الْأَمْوِيِّ وَفِي الْجَامِعِ الْبِزْوَريِّ vgl. ibid. II, 180.

<sup>5</sup> Gewöhnlich اسلافهم كعادة.

<sup>6</sup> Murādi I, 112 s. v. Ahmed b. Šams al-dīn ibn Suwār (st. 1173): وَوَقَعَ بَيْنَهُمَا وَوَقَعَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ حَصَلَ اتِّفَاقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَرِيْبِهِ عَلَى أَنْ كَلَّا مِنْهُمْ يَعْمَلُ لَيْلَةً فِي مَشْرِيدِ الْمَكِّيَا دَاخِلَ الْجَامِعِ الْأَمْوِيِّ وَالْآخَرَى فِي جَامِعِ الْبِزْوَريِّ خَارِجَ دِمَشْقَ كَمَا هُمْ عَلَيْهِ الْآنَ.

<sup>7</sup> Muḥibbī I, 284 oben: وَأَتَّخَذَ لَهُ مَجْلِسَ صَلَاةٍ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّوْهُ وَكَانَ يَأْتِي إِلَيْهِ نَحْوُ أَلْفِ أَتْسَانٍ مَا بَيْنَ ذَاكِرٍ وَنَظِيرٍ وَكَانَ يُطِيلُ مَجْلِسَ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى النَّبِيِّ حَتَّى يَمْلَأَ الْمُصَلِّيَّ وَالسَّامِعَ.

dauchten so lange ausgedehnt haben, dass sowohl die Betenden als auch die Zuhörer ihrer bald überdrüssig wurden. Es entwickelte sich bald ein Wettstreit zwischen den althergebrachten Dikr-Andachten, deren Inhalt zumeist das wiederholte *tahlil* (die Formel *la ilāha etc.*) bildet und diesen neuen Šalawât-Versammlungen. Um der neuen Einführung Concurrenz zu machen, richtete der Bruder des Begründers der aleppiner Mahjâ-Gesellschaften in einer verlassenen Moschee eine Dikr-Institution ein, die das Publicum durch schöne Melodien und Gesangstücke<sup>1</sup> den eintönigen Litaneien des Bruders abwendig machte. — In Aleppo hatte also die neue Einrichtung nicht so viel Glück wie in der syrischen Metropole.

In der letzteren werden die Mahjâ-Andachten noch heutigen Tages an denselben Stätten und in denselben Zeiten durch die Mitglieder der Suwâr-Familie geleitet und erfreuen sich nach wie vor der Unterstützung des frommen muhammedanischen Publicums der alten Chalifenstadt. Darüber schrieb mir mein alter Freund, Scheich Tâhir al-Gazâ'irî aus Damascus: ... فقد رجعت فيه الى احد المشايخ من بنى سوار فأخبرنا بأن الجماعة المذكورة في السؤال لا يزالون يقيمون الذكر والصلوات على النبي المختار صلعم ليالى الجمعة في مشهد الحسين رضى الله عنه الكائن شرقي الجامع الاموي وليالى الاثنين في جامع البيروزي وهو جامع يقرب من جامع التبروزي ويسمى ارباب هذا الذكر جماعة المتحميا ولا يزال ارباب البر يبرونهم وتحسنون اليهم وهذه الوقيفة مستمرة في العائلة السوارية.

Im Uebrigen haben sich die Mahjâ-Riten aus manchen Ländern, in denen sie, nach dem oben mitgetheilten Zeugniß des Ša'rânî, Eingang gefunden hatten, verloren. Nach zuverlässigen Informationen sind sie jetzt z. B. im Hîgâz völlig ungebräuchlich. In voller Blüthe sind sie jedoch an ihrem Ausgangspunkte geblieben, in Egypten, in der Umgebung Kairos. Es hat sich ihrer seit längerer Zeit die Târiķa Demirdâšijja bemächtigt, deren bei der Kubba des Stifters Demirdâš al-Muhammedi (st. um 930)<sup>2</sup> im Dörfchen Demirdâš (erste Eisenbahnstation nördlich von Kairo) befindliches Kloster zur Heim-

<sup>1</sup> لكون ذكره بالتقم والاصاليب المحسنة.

<sup>2</sup> S. über diese Familie 'Alî Muḥarrak, *Chitât gaḍida* iv, 112.

stätte der Mahjâ-Ceremonien geworden ist, an denen sich nicht nur Mitglieder des Ordens, sondern auch speciell der Mahjâ-Congregation affiliirte Profane betheiligen. Die „Dikr Mahjâ“ werden in Demirdââ in der Regel wöchentlich an den Donnerstagabenden geübt; ausserdem auch am Schluss der dreitägigen Chalwa,<sup>1</sup> der sich die Mitglieder des Klosters alljährlich zur Zeit des Jahres-Maulid des Stifters (im Monat Ša'bân) unterziehen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. LANE, *Manners and customs of the modern Egyptians*, 5. Ausg. (1871), 1, 209. *Recue de l'Histoire des Religions* XIXVII, 323.

<sup>2</sup> Obige Daten hat mein Freund M. HENZ BEY vom Scheich 'Abd al-Rahîm al-Demirdââ, dem jetzigen Oberhaupt der Congregation, eingeholt.



## Aramäische Inschriften aus Kappadocien.

Von

Hans Reischelt.

„Inscription araméenne de Cappadoce.“ Note de M. CLERMONT-GANNEAU. *CR*, Serie IV, t. 26, p. 630—640 und 808—810. Auch *Recueil* III, § 8, p. 59—70.

M. LIDZBARSKI. *Ephemeris für semitische Epigraphik*. I. Bd., S. 59—74.

Y. J. SMIRNOW in Jarpüz machte im Jahre 1895 der klassischen Section der kais. russ. archäologischen Gesellschaft in einem Berichte die Mitteilung von zwei Steinen mit Reliefs und Inschriften aus Ἀρεβσὺν (Arebsun) am linken Ufer des Flusses Kizyl-Irmak. (Bei LIDZBARSKI findet man die vollständige Uebersetzung dieses Berichtes.) Die Steine sind inzwischen nach Konstantinopel gebracht worden, von wo aus Photographien und Abklatsche, die allerdings wenig genügen, an CLERMONT-GANNEAU und LIDZBARSKI gesandt werden konnten.

Die Schrift der Inschriften ist aramäisch und wird von LIDZBARSKI dem II. Jahrhundert v. Chr. zugeschrieben. Die wichtigsten Inschriften sind die auf Seite γ des bei SMIRNOW an zweiter Stelle beschriebenen Steines. Es sind drei:

I. Neun Zeilen auf dem Wagenkasten.

II. Sechs Zeilen unterhalb des Rades.

III. Eine Zeile auf dem untern Rande der Seite.

Die erste Inschrift bietet einen fast zusammenhängenden Text und konnte richtig gelesen werden; sie kommt daher bei der Entzifferung am meisten in Betracht. Ich gebe den Text nach LIDZBARSKI:

סודא ד'נמוריסנס'א	1
י"י הא אתת ואנתת ד' ביל	2
בן אמר אתת וי ביל סלכא	3
אדר ביל בן אמר ד'נמוריסנס'	4
את אחתי שניא חכים	5
שפירא את בן אלדו	6
ועל וד את שית לד	7
אתת ל	8
בי	9

LIDZHANSKI, vor dem sich schon CLEHMONT-GANNEAU an der Entzifferung versuchte, gibt folgende Uebersetzung:

1. . . . Diese (?) Dën-Mazdaïasniš
2. Die Königin (?), die Schwester und Frau des Bel,
3. sprach so: „Ich bin die Frau des Königs Bel.“
4. Hernach sprach Bel so zur Dën-Mazdaïasniš:
5. Du, meine Schwester, bist sehr weise,
6. und schöner bist Du als Göttinnen,
7. und deshalb habe ich dich gemacht
8. zur Frau des
9. Bel (?).<sup>1</sup>

Die Richtigkeit seiner Uebersetzung nicht ausser Frage stellend, bemerkt er dazu: „Ein Iranist wird in der Lage sein anzugeben, ob auch eine andere Auffassung möglich ist.“ Ja aus seinen Schlussworten „Es ist aber zu wünschen, dass Iranisten jetzt schon diesen Denkmälern ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Ihre Mitarbeit ist umso notwendiger, als die Sprache der Inschriften vielleicht kein wirkliches Aramäisch ist, sondern die Wörter in ihnen rein ideogrammatisch verwandt werden, d. h. dass wir hier Pahlavitexte vor uns haben“ geht hervor, dass er die Möglichkeit, es liege ein iranischer Text vor, nicht in Abrede stellt.

Ich habe die Inschrift einer genauen Prüfung unterzogen und glaube zwingende Gründe dafür gefunden zu haben, dass die Inschrift im sogenannten Chaldäo-Pahlavi abgefasst ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es ist zu wundern, dass Dr. ANDREAS, dessen Rat von LIDZHANSKI eingeholt worden war, nicht darauf aufmerksam geworden ist.

Ich gebe nun den Text im Pahlavi, so weit er sich herstellen lässt. Für das Wort (𐭮𐭥𐭥𐭥), das in den Pahlavi Texten nirgends belegt ist, setze ich die gebräuchliche Schreibung 𐭮𐭥𐭥, für das Wort 𐭮𐭥𐭥, das nur inschriftlich (𐭮𐭥𐭥) belegt ist, die Schreibung 𐭮 ein.



דֵּן מַזְדַּיַּאסְנִיִּשׁ	1
<i>dēn-mazdayasniš</i>	
בֵּל אֵן זָאן וּפְאָהַר	
<i>bēl ān zan u xʾāhar</i>	
זָאן בֵּל אֵן זָאן הֵמ גּוּפְת׃ אֵן	3
<i>zan bēl ān zan hēm guft ēn</i>	
דֵּן מַזְדַּיַּאסְנִיִּשׁ מַן גּוּפְת׃ אֵן בֵּל פַּאז׃	4
<i>dēn-mazdayasniš man guft ān bēl paz</i>	
הַכִּינִין יַזַּאכִּיחַ פְּאָהַר זָאן	5
<i>hakinin yazakih xʾāhar zan</i>	
בַּי חַאֲ אַסְט׃ עֵהְיִיחַ וּ	6
<i>bay hač ast vēhīh u</i>	
תָּו יִסְדָּת׃ הֵמ אֵן	7
<i>tō iśdat hēm ān</i>	
מַן זָאן	8
<i>man zan</i>	
(?)	9

1. . . . Dēn-Mazdayasniš . . .

2. . . . die Schwester und Frau des Bel.

3. Diese sagte: ich bin die Frau des Bel, des Königs.

4. Darauf wurde [vom] Bel dieses gesagt: Mir die Dēn-Mazdayasniš

5. Frau [und] Schwester [und] Verehrung jetzt (?)

6. und Güte ist (?). Vom Gott

7. [wurde] zu ihr [gesagt]: ich bin dein Gatte, du

8. [bist] meine Frau.

9. ?

Die 1. und 2. Zeile sind zu unvollkommen, um auf ihren Inhalt schliessen lassen zu können. Die 3. Zeile ist verständlich, ebenso die 4. Zeile. אַחַר ist palil. אֵלֶּה. In der 5. Zeile kommt das Wort אֵלֶּה vor.

Obwohl in der Zeichnung ein deutliches  $\alpha$  bemerkbar ist, möchte ich doch  $\alpha\alpha$  lesen.  $\alpha\alpha$  wäre zu auffallend in einem Pahlavitexte. In Zeile 6 ist statt  $\alpha\alpha$  wol  $\alpha\alpha$  oder  $\alpha\alpha = \alpha\alpha$  zu lesen.  $\alpha\alpha$  dürfte ein Fehler des Steinmetzen sein, der das  $\alpha\alpha$  der 5. Zeile noch im Gedächtnis hatte.

Nach Dr. ANDREAS ist mit  $\alpha\alpha$  Ahuramazda gemeint.  $\alpha\alpha$  kann meiner Ansicht nach niemand andrer als Mišra sein. Dies geht aus Yt. 17, 16 hervor, wo die Dēn-Mazdayasniš und Mišra als Geschwister der Aši angeführt werden.

*pita tē yō ahurō mazdā  
yō mazištō yazatanām  
yō vahištō yazatanām.  
māta ārmaitiš spanta  
brāta tē yō vaxhuš sraošō aiyo  
rašnuiša bərəzō amavd  
mišrasča vouru. gaoyaoitiš  
yō baēvare. spasanō hazavra. gaōšō  
xʷaφha daēna māzdayasniš.*

Wegen der Vermählung des Bel mit seiner Schwester Dēn-Mazdayasniš möchte ich auf Yt. 12, 9 verweisen:

*āstuyē dažnām māzdayasniš fraspāyaoxšōdram nišāsnaidišōm  
xʷaētvadašām aiāonim . . .*

Dies sind die einzigen mir bekannten Stellen, die aus der Awestaliteratur herangezogen werden können. Ich wage nicht, daraus bestimmte Schlüsse zu ziehen.

Es macht mir den Eindruck, als wäre die Inschrift die Arbeit eines nur Aramäisch verstehenden Steinmetzen, dem der iranische Text vom Auftraggeber nach einem Entwurf vorbuchstabirt worden ist. Ueber die anderen Inschriften kann nicht früher ein endgiltiges Urtheil gefällt werden, als bis die von LIDZBARSKI versprochenen nach neuen Photographien und Abklatschen verfertigten Zeichnungen erschienen sein werden.

Ich teile einstweilen nur soviel mit und bemerke, dass meine Ausführungen nichts anderes bezwecken sollen, als den Beweis zu erbringen, dass wir es nicht mit aramäischen, sondern iranischen Texten zu thun haben. Zur Herstellung und Erklärung des Textes werden noch andere beitragen müssen, ebenso wie zur Aufhellung des religiösen Inhalts.

Giessen, am 2. Februar 1901.



## Die Datirung der babylonischen Arsacideninschriften.

Von

Ed. Mahler.

In den babylonischen sogenannten Arsacideninschriften des British Museum, welche von Pater STRASSMAIER edirt wurden,<sup>1</sup> sind die Jahreszahlen in den einzelnen Datirungen nach zwei verschiedenen Aeren angegeben, die um 64 Jahre von einander abweichen. Die allgemeine Form dieser Datirungen ist: šanat x-kan ša šī-i šanat (x + 64)-kan Ar-ša-ka-a šar šarrāni. Z. B. [siehe: Zeile 16—17 der Inschrift S. 78—7—80, edirt Str. *Zeitschr. für Assyriol.* III, p. 133]:

16. arab Šabatu ūmu 18 kan šanat 154 kan

Monat Schebat, Tag 18, Jahr 154.

17. ša šī-i šanat 218 kan Ar-ša-ka-a šar šarrāni

welches gleicht dem Jahre 218, Arsaces König der Könige.

Man sieht, das Jahr 154 wird gleichgesetzt einem Jahr 218, das um 64 Jahre von ihm absteht, und bei letzterem findet sich der Name Ar-ša-ka = „Arsaces“ beigelegt. Selbstverständlich haben diese Datirungen die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gelenkt, und es ist natürlich, dass man das höhere, immer an zweiter Stelle stehende Datum auf die Seleucidenära, das niedrigere auf die Arsacidenära bezog, deren Epoche 64 Jahre von der Seleucidenära absteht. Diese Annahme, welche von STRASSMAIER, EPPING und mir als feststehende Thatsache betrachtet und durch astrono-

<sup>1</sup> *Zeitschr. für Assyriol.* III, p. 130 ff.

mische Daten bestätigt wurde, haben OFFERT<sup>1</sup> und SCHRADER<sup>2</sup> verworfen. In jüngster Zeit hat auch Ed. MEYER<sup>3</sup> seine Bedenken hierüber ausgesprochen.

Die ersten Schwierigkeiten machten sich geltend durch eine Inschrift, welche das Jahr 168 = 232 Arsaka mit König Urodā = Orodes in Verbindung bringt. Der einzige bisher bekannte Partherkönig dieses Namens, der hier in Betracht kommen könnte, ist König Orodes I., der 54–37 v. Chr. regierte, während das Jahr 232 als Jahr der Seleucidenära dem Jahre 81/80 v. Chr. entsprechen würde. Eine weitere Schwierigkeit verursachte eine doppeldatirte Inschrift, welche das Jahr 161 = 225 Arsaka mit „Gutarzā“ in Verbindung bringt. Der einzige Partherkönig dieses Namens kam erst im Jahre 46 n. Chr. auf den Thron und regierte bis 51 n. Chr., während uns das Jahr 225 der seleucidischen Aera in das Jahr 88/87 v. Chr. bringt.

Diese und noch andere historisch-chronologischen Bedenken veranlassten OFFERT zu der Annahme, dass beide Jahreszahlen in diesen doppeldatirten Arsacideninschriften auf Aeren Arsakā Bezug haben, und zwar bezieht sich das höhere, immer an zweiter Stelle stehende Datum, das jedesmal mit dem Namen Arsakā verbunden ist, auf eine Aera, als deren Anfang das Jahr 181/180 v. Chr. zu betrachten ist. Dieser Annahme ist dann auch SCHRADER beigetreten.<sup>4</sup>

Ed. MEYER, welcher in seinen „Forschungen zur alten Geschichte“ einen grossen Theil den chronologischen Untersuchungen widmet, äussert sich über die Arsacidenära also:<sup>5</sup>

„Die Arsakidentexte enthalten meist Doppeldatirungen in der Form ‚Monat Schebet (11. Monat), Tag 18, Jahr 154 gleich Jahr 218 Arsakes König der Könige.‘ Die beiden Aeren differiren um 64 Jahre (genauer wahrscheinlich 64½ Jahre). Es ist natürlich, dass

<sup>1</sup> *Comptes-rendus de l'Acad. des sciences* 1888, 467 ff. — *Z. A.* iv, 174 und 297 ff. — *Journ. Asiat.* 1888, 507 und 1889, 513.

<sup>2</sup> *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1890, 319–332. — Ebenda 1891, 3–5.

<sup>3</sup> *Erwägungen zur alten Geschichte* Bd. II, 462 und 463.

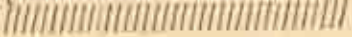
<sup>4</sup> Siehe: *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss.* 1891, 3–6.

<sup>5</sup> Pag. 462, Anmerkung 2.





3.	Brit. Museum n. 11. 78—7—30 ed. STRASSMAIER Z. A. III. 148.	1. šanat 209 kan //////////////////////////////////
4.	Brit. Museum n. 242. 81—6—25 ed. STRASSMAIER Z. A. III. 144—145.	A) 1. ūmu 29 kan ša araḥ Simanu šanat [150 kan ša šī-i] ////////////////////////////////// [šanat] 2. ////////////////////////////////// 215 kan .....
		B) 4. .... ūmu 10 kan ša araḥ Tobitu šanat 152 kan ša šī-i 5. šanat 216 kan .....
		C) 7. .... ūmu 12 kan ša araḥ Dōzu šanat 152 kan 8. ša šī-i šanat 217 kan .....
		D) 10. .... ūmu 2 kan ša Araḥ-samna šanat 217 kan
		E) 12. .... ūmu 10 kan ša Araḥ-samna šanat 217 kan
		F) 22. Bābīlu, araḥ Abu ūmu 21 kan šanat 218 kan 23. Ar-ša-ka-a šar šarrāni.
5.	Brit. Museum n. 3. 78—7—30 ed. STRASSMAIER Z. A. III. 145.	A) 4. .... ūmu 21 kan ša araḥ Tobitu šanat 154 kan 5. ša šī-i šanat 218 kan .....
		B) 16. araḥ Šabatu ūmu 18 kan šanat 154 kan 17. ša šī-i 218 kan Ar-ša-ka-a šar šarrāni

6.	Brit. Museum n. 8. 78-7-30 ed. STRASSMAYER Z. A. III. 146.	<p>A)</p> <p>3. ša ultu ūmu 26 kan ša araḥ Simanu</p> <p>4. šanat 218 kan adi ūmu 30 kan</p> <p>5. ša araḥ Airu šanat 219 kan.</p> <hr/> <p>B)</p> <p>13. araḥ Airu ūmu 30 kan šanat 219 kan</p> <p>14. Ar-ša ka-a šar šarrāni.</p>
7.	Brit. Museum n. 123. 81-6-25 ed. STRASSMAYER Z. A. III. 146-147.	<p>A)</p> <p>1. . . . . ūmu 6 kan</p> <p>2. ša araḥ Ulūlu šanat 155 kan ša šī-i</p> <p>3. šanat 219 kan.</p> <hr/> <p>B)</p> <p>27. araḥ Ulūlu ūmu 20 kan šanat 155 kan</p> <p>28. ša šī-i šanat 219 kan</p> <p>29. Ar-ša-ka-a šar šarrāni.</p>
8.	Brit. Museum n. 134. 81-6-25 ed. STRASSMAYER Z. A. III. 147.	<p>11. araḥ Ulūlu ūmu 26 kan</p> <p>12. šanat 155 kan ša šī-i</p> <p>13. šanat 219 kan Ar-ša-ka-a</p> <p>14. šar šarrāni.</p>
9.	Brit. Museum R= IV. 118A ed. STRASSMAYER Z. A. III. 147.	<p>1. šanat 168 kan ša šī-i</p> <p>2. šanat 232 kan Ar-ša-kan šar šarrāni.</p>
10.	Brit. Museum R= 678 STRASSMAYER Z. A. V. 354 ff.	<p>A)</p> <p>1. [šanat 89 kan ša šī-i šanat 153 kan]  </p> <p>I. Jupiter - Abtheilung (Periodenzahl = 83)</p> <hr/> <p>B)</p> <p>8. šanat 164 kan ša šī-i šanat 228 Aršakan  <span style="float: right;">šarri</span></p> <p>Venus - Abtheilung (Periodenzahl = 8)</p>

		<p><i>C)</i> 17. šanat 126 kan ša ša-i šanat 190 Aršakan šarri Merkur - Abtheilung (Periodenzahl = 46)</p>
		<p><i>D)</i> 23. šanat 177 kan Ar-ša-kan šarri Saturn - Abtheilung (Periodenzahl = 59)</p>
		<p><i>E)</i> [šanat 157] 25. ////////////// kan Di-mit-ri (Demetrius Soter) Mars-Abtheilung (Periodenzahl = 79)</p>
		<p><i>F)</i> 51. šanat 165 kan //////////////// II. Jupiter-Abtheilung (Periodenzahl = 71)</p>
11.	Brit. Museum S. 4 1949 ed. STRASSMAYER Z. A. VI. 89 ff.	<p><i>A)</i> 4. šanat 110 kan An-ti'-ku-su (Antiochus III.) Venus - Abtheilung (Periodenzahl = 8)</p>
		<p><i>B)</i> 18. šanat 72 kan Si-lu-ku šarri (Seleukos II.) Merkur-Abtheilung (Periodenzahl = 46)</p>
		<p><i>C)</i> 23. šanat 58 kan Adaru arkû; šanat 59 kan (Antiochus II.) Si-lu-ku šarru Saturn - Abtheilung (Periodenzahl = 59)</p>
		<p><i>D)</i> 26. šanat 39 kan An-(ti'-ku-su) šarru (Antiochus I.)</p>



		<p>E) 27. sanat 71 kan Siluku šarru (Seleukos II.) Mars-Abtheilung (Periodenzahl = 79)</p>
		<p>F) 48. sanat 100 kan An(tikusu) šarru (Antiochos III.) Mond - Angaben (Sonnen- und Mondfinsternisse) Periodenzahl = 18 Jahre</p>
12.	Amerik. Tablet Sammlung Jos. Shemtob ed. STRASSMAIER Z. A. VI. 217 ff.	<p>A) 1. sanat 154 kan Di-mit-ri šarru (Demetrius Soter) Jupiter - Abtheilung (Periodenzahl = 71)</p>
		<p>B) 4. sanat 142 Antikusu (Antiochos IV.) Jupiter - Abtheilung (Periodenzahl = 83)</p>
		<p>C) 8. sanat 153 kan ša šī-i sanat 217 kan Ar- ša-ka-a šar šarrāni Venus-Abtheilung (Periodenzahl = 8)</p>
		<p>D) 17. sanat 115 kan ša šī-i sanat 179 kan Ar- šakan šarru Merkur-Abtheilung (Periodenzahl = 46)</p>
		<p>E) Mond-Abtheilung: atalē ša ana sanat 161 kan ša šī-i sanat 225 kan Ar-ša-ka-a ša us-tar-ri-du Gu-tar-za-a šarru u A-sī-i-ba-tum aššati-šu bilit. Periode = 18 Jahre</p>

13.	Brit. Museum R <sup>n</sup> 844 ed. STRASSMAIER Z. A. VI. 226.	Araḫ Dūzu ūnu 14 kan šanat 160 kan ša šī-i šanat 224 kan Ar-ša-ka-a ša us-(tar-ri-du) Gu-tar-za-a šarru u aš-šatu A-si-i-ba-tum aššati-šu, bilit.
14.	Brit. Museum R <sup>n</sup> 845 ed. STRASSMAIER Z. A. VI. 226.	Rand: Gu-tar-ri-iz šarru.
15.	Brit. Museum R <sup>n</sup> 710 ed. STRASSMAIER Z. A. VI. 226.	1. araḫ Ulūlu ša šanat 159 kan ša šī-i 223 Rand: . . . . . tar-ri-du Gu-tar-(za-a).

Hier erkennt man sofort, dass die Jahre des Tafelchens S + 1949 nur Jahre seleucidischer Aera sein können. Das Tafelchen enthält — wie schon STRASSMAIER Z. A. v. 342 erkannt hat — Planetenangaben für solche Jahre, die, um die betreffenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 118 seleucidischer Aera hinweisen. Nun betrachten wir die Daten des amerikanischen Tablets (d. i. die Daten, die hier die Nummer 12 A—E tragen). Auch dieses Tafelchen enthält Planetenangaben für solche Jahre, die, um die betreffende Periodenzahl vermehrt, auf dieselbe Jahreszahl hinweisen. Dies erkennen wir schon aus 12 A und 12 E. Hier sind gewiss Jahre der seleucidischen Aera gemeint, und beide führen auf 225 seleucidischer Aera ( $154 + 71 = 225$ ;  $142 + 83 = 225$ ). Die übrigen Abtheilungen dieses Tablets enthalten Doppeldaten, so beschaffen, dass immer die zweite Jahreszahl, auf welche 'Aršakan' folgt, vermehrt um die betreffende Periodenzahl (vgl. hierzu S + 1949), auf das Jahr 225 hinweist, also auf dieselbe Jahreszahl, welche wir in der Mondabtheilung vermerkt vorfinden und auf welche auch die zwei ersten Angaben dieses Tablets hinweisen. Da aber die zwei ersten Angaben sich bestimmt auf das Jahr 225 seleucidischer Aera beziehen (weil Daten, wie 154 Di-mit-ri šarru und 142 Antikusu sich gewiss nur auf die seleucidische Aera beziehen), so ist es nur logisch anzunehmen,

dass der Verfasser dieses Tablets, welcher seine Angaben früheren Verzeichnissen entlehnte, allen diesen Angaben die seleucidische Aera zu Grunde legte, dass also die Daten 12 c—z die seleucidische Aera voraussetzen, d. h. die in diesem Tablet vorkommenden Doppeldatirungen sind so beschaffen, dass jedesmal die zweite Jahreszahl, auf welche der Name ‚Aršaka‘ folgt, Jahre der seleucidischen Aera sind (wie dies übrigens auch die Planeten-Constellationen und die verzeichneten Finsternisse bestätigen). Eine analoge Folgerung gestattet auch die Planetentafel R<sup>m</sup> 678. Hier finden wir Jahreszahlen, die, um die entsprechenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 236 hinweisen ( $153 + 83 = 236$ ;  $228 + 8 = 236$ ;  $190 + 46 = 236$ ;  $177 + 59 = 236$ ;  $157 + 79 = 236$ ;  $165 + 71 = 236$ ). Nun ist darunter ein Datum, das nicht den Namen ‚Aršaka‘, sondern den des ‚Dimitri‘ trägt: ‚šanat 157 kan Di-mit-ri šarru.‘ Dieses ist Demetrius Soter, und das Jahr 157 ist sonach 157 seleucidischer Aera. Somit muss auch das Jahr 236, auf welches alle Angaben hinweisen, das Jahr 236 seleucidischer Aera sein; dann sind aber die Jahre, die, um die entsprechenden Periodenzahlen vermehrt, auf 236 hinweisen, alle Jahreszahlen der seleucidischen Aera; d. h. auch im Tablet R<sup>m</sup> 678 ist in den Doppeldaten die Jahreszahl, auf welche der Name ‚Ar-ša-ka‘ folgt, eine Jahreszahl seleucidischer Aera.

Also abgesehen von allen astronomischen Gründen, die seinerzeit schon ERDMANN ins Treffen geführt, lehrt schon eine nähere Betrachtung der Daten, die sich auf R<sup>m</sup> 678, S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet der Sammlung Josef Shemtob vorfinden, dass in diesen Tablets die seleucidische Aera und keine andere als Ausgangspunkt zu nehmen ist.

Wie steht es nun mit den übrigen Daten und wie lassen sich die Schwierigkeiten beseitigen, die da von historischer Seite wegen des Königs ‚Gutarzā‘ geltend gemacht werden? Vor allem wird geltend gemacht (SCHRADER, *Sitzungsber. der Königl. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 4. December 1890, pag. 1329, Z. 13 v. u.): ‚Dass babylonische Documente und Berichte zur Zeit der legitimen und factisch in Babylonien bestehenden Herrschaft der Seleuciden-Könige



wie nach der Aera dieser legitimen Herrscher so zugleich auch nach einer anderen, fremden, Babylonien gar nichts angehenden Dynastie datiren sollten, wäre unbegreiflich.' Dieser Einwand bezieht sich nämlich auf den Umstand, dass, wenn die zweite Jahreszahl auf die seleucidische Aera Bezug hat, dann die um 64 Jahre jüngere Aera auf die mit 248 v. Chr. beginnende Aera Bezug haben müsste. Betrachten wir nun einmal alle uns bis nun bekannten Arsaciden-Daten, die wir oben übersichtlich zusammengestellt haben. Da sehen wir, dass mit Ausnahme des ersten Datums, das sich auf R<sup>m</sup> iv. 106 vermerkt findet, alle in eine Zeit fallen, für die das SCHRADER'sche Argument nicht mehr geltend gemacht werden kann. Denn das Jahr 156, das sich auf Zeile 10 des Tafelchens Sp. II. 567 vorfindet, ist sicherlich ein Jahr der um 64 Jahre jüngeren Aera; Zeile 10 schliesst mit „šanat 156 kan“, Zeile 11 ist im Anfang lādirt, in deren Mitte erst beginnt der Name „Ar-ša-ka-a šar šarrāni“; wir können folglich also lesen:

10. . . . . šanat 156 kan

11. [ša šī-i šanat 220 kan] Ar-ša-ka-a šar šarrāni.<sup>4</sup>

Wir haben somit hier nicht das Jahr 156 seleucidischer Aera, sondern das Jahr 220 seleucidischer Aera in Betracht zu ziehen, und da 220 seleucidischer Aera = 92 v. Chr. = 156 arsacidischer Aera, so befinden wir uns da bereits in einer Zeit, da in Babylon die Arsacidenherrschaft war.

Das auf Zeile 28 des Tafelchens R<sup>m</sup> 678 stehende Datum „157“ (siehe oben 10 z) kann hier nicht in Betracht kommen, weil dieses gar nicht den Namen „Arsaces“, sondern den des Demetrius trägt. Es bliebe noch das Datum auf Zeile 1 des Tafelchens R<sup>m</sup> 678 zu erörtern (siehe oben 10 a). Doch hat die dort gebrauchte Jahreszahl 89 arsacidischer Aera für uns von keinerlei Bedenken zu sein. Es ist dies ja nicht die Jahreszahl auf einem selbständigen Tafelchen; die betreffende Abtheilung, die von dem Jupiter handelt, bildet ein Stück der Gesamttafel, für welche der Verfasser bei der Zusammenstellung ältere Quellen benützt hat. Möglicherweise stand im Original gar nicht diese Doppeldatirung, sondern — wie das bei den

Abtheilungen von S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet der Fall ist — nur eine Jahreszahl, begleitet von dem Namen eines Seleucidenkönigs; die Lösung war jedoch für den Verfasser vielleicht so unsicher, dass er hierfür die zu seiner Zeit (d. i. 236 S.-A. = 76 v. Chr.) bereits gebräuchliche Arsacidenära substituirte und zur näheren Begründung dessen noch die Jahreszahl seleucidischer Aera beifügte. Mit anderen Worten: nachdem die in R<sup>m</sup> 678 stehenden Jahresangaben solche sind, die, um die betreffenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 236 seleucidischer Aera = 76 v. Chr. = 172 arsacidischer Aera hinweisen, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die bei einzelnen Planetenangaben stehenden Daten, wie: „šanat x ša šī-i šanat x + 64 Ar-ša-ka-a“ von dem Verfasser des Tablets R<sup>m</sup> 678 selber herrühren, und dann entfallen selbstverständlich unsere Bedenken bezüglich der Angabe: „šanat 89 kan ša šī-i šanat 153 Ar-ša-ka-a.“

Bedenken lässt blos die erste Datirung zu, d. i. die Angabe auf R<sup>m</sup> iv. 106; hier heisst es: „šanat 108 kan Aršaka.“ Wir hätten also — unter Voraussetzung, dass wir hier 108 seleucidischer Aera nehmen sollen — bei einer Datirung aus dem Jahre 204 v. Chr. den Namen Arsaces! Doch wer bürgt uns dafür, dass diese Jahreszahl 108 sich auch wirklich auf die seleucidische Aera bezieht? R<sup>m</sup> iv. 106 ist ein Täfelchen für sich, eine Urkunde, die das Datum trägt:

„Monat x, Tag 17, Jahr 108 des Arsaces, König der Könige.“

Wir haben also keine Doppeldatirung, in der die eine Jahreszahl auf die seleucidische Aera, die andere um 64 kleinere Jahreszahl auf die 248 v. Chr. beginnende Arsacidenära Bezug hat, sondern blos eine Jahresangabe mit dem Beinamen des „Arsaces“. Könnte dies nicht etwa in der That 108 der Arsacidenära sein? Dann hätten wir das Jahr 140 v. Chr., also wiederum einen Zeitpunkt, bezüglich welchen auch SCHRADER den Gebrauch der Arsacidenära in Babylon schon für möglich hält.

Die von SCHRADER auf pag. 1329 seines obgenannten Aufsatzes erhobenen Bedenken wären somit zerstreut. Wir wenden uns nun

der zweiten, etwas schwierigeren Frage zu, die von historischer Seite ins Treffen geführt wurde. Das Jahr 161 = 225 Arsaka erscheint oben (12 x) als Jahr des 'Gutarza'. Nun kennt die Geschichte bis jetzt nur einen parthischen König des Namens Gotarzes, der als Nachfolger seines Bruders Vardanes 44/45 n. Chr. — 51 n. Chr. regierte. Dies schliesst dann natürlich die Möglichkeit aus, dass das Jahr 225 ein Jahr seleucidischer Aera sei, weil diese uns in das Jahr 87 v. Chr. und nicht in die Zeit 44—51 n. Chr. bringen würde. Und dennoch soll — wie wir gesehen haben — dieses Jahr 225 auf die seleucidische Aera Bezug haben!

SCHRAEDEN suchte allerdings diesen Widerspruch dadurch zu lösen, dass er (*Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1891, 3 ff.) wie OFFERT beide Jahreszahlen in den auf den sogenannten Arsacidentäfelchen auftretenden Doppeldaten als der Arsacidenaära angehörend betrachtete. Epoche der einen ist das Jahr 181 v. Chr., Epoche der anderen das Jahr 117 v. Chr. Dann ist 161 = 225 Arsaka = 44 n. Chr., was sich mit 'Gotarzes' ganz gut verträgt, und 232 Arsaka ist dann das Jahr 51 n. Chr., für welches auch die in R<sup>m</sup> iv. 118 A erwähnte Mondfinsterniss ganz gut passen würde (siehe hierzu OFFERT, *Journ. Asiat.* Avril-Mai 1889, 513).

Doch glaube ich, dass damit die Schwierigkeiten noch nicht beseitigt sind. Gotarzes und das Jahr 225 Arsaka wären wohl in Harmonie gebracht, dafür entstehen aber viel grössere Schwierigkeiten auf anderer Seite. Auf demselben Tablet, das in der Abtheilung für den Mond (12 x) das Jahr 161 = 225 Arsaka mit 'Gutarza-a' in Verbindung bringt, erscheinen die Angaben für den Jupiter (12 A—B) mit dem Jahre 154 Di-mit-ri šarru' und mit dem Jahre 142 Antikusu'. Nachdem aber im ganzen Tablet die Planeten-Constellationen solche sind, dass die angegebenen Jahreszahlen, vermehrt um die entsprechenden Periodenzahlen der Planeten, jedesmal auf das gleiche Jahr 225 hinweisen, so müssten (wenn 225 Ars. = 44 n. Chr.) die Jahre 142 und 154 auf die Jahre 40 v. Chr. und 28 v. Chr. Bezug haben (denn — 39 + 83 = 44; — 27 + 71 = 44); damals regierte aber weder ein Demetrius noch ein Antiochus.



Dieselben Bedenken tauchen auf bezüglich des Datums „sanat 157 kan Di-mit-ri šarru“ auf Zeile 28 des Täfelchens R<sup>m</sup> 678 (siehe oben 10 x), und dieselben Bedenken machen sich geltend bezüglich des Tablets „S + 1949“. Aber auch abgesehen von dem allen bleiben noch Schwierigkeiten und Bedenken. Denn wenn wir auch ungeachtet der soeben angedeuteten Schwierigkeiten und ungeachtet der Schwierigkeiten, die noch immer die Inschrift von 232 wegen des „Orodes“ ergeben würde,<sup>1</sup> denn doch das Jahr 181 v. Chr. als Epoche der in den sogenannten Arsacidentäfelchen erwähnten Ära annehmen, bleiben unlösbare Widersprüche bestehen. Auf den Täfelchen R<sup>m</sup> 844 des British Museum (siehe oben 13) finden wir Gutarzâ mit dem Jahre 224 in Verbindung; auf dem Täfelchen R<sup>m</sup> 710 (siehe oben 15) sehen wir den Namen „Gutarzâ“ mit dem Jahre 223 in Verbindung. Ist nun Jahr 1 Arsac. = 181 v. Chr., dann ist 225 Arsac. = 44 n. Chr., und somit 224 Arsac. = 43 n. Chr. und 223 Arsac. = 42 n. Chr. Ist nun der Name „Gutarzâ“ auf den parthischen König Gutarzes zu beziehen, der nach Ermordung seines Bruders Vardanes im Jahre 45 n. Chr. den Thron bestieg, dann ist es unerklärlich, wie die Jahre 42 n. Chr. und 43 n. Chr., in welchen Jahren Vardanes und nicht dessen Bruder Gutarzes auf dem Throne Parthiens sass, den Namen „Gutarzâ“ führen konnten. Wir sehen somit, dass wir selbst unter der Annahme: „Jahr 1 Arsaces in Babylon = 181 v. Chr.“ noch immer vor Schwierigkeiten stehen. Vor allem bedarf die um 64 Jahre jüngere Ära ihre Erklärung (denn die SCHRADEN'sche Erklärung, so plausibel dieselbe auch ist, räumt diesbezüglich nicht alle Bedenken aus dem Wege); dann schwebt der „König?“ Urudâ = Orodes nach wie vor in der Luft, und die Jahre 42 und 43 n. Chr. decken sich nicht mit Gutarzâ.

Wir würden somit die astronomischen Rechnungen von ERPING-STRASSMAIER verwerfen, ohne dafür ein System an ihre Stelle

<sup>1</sup> Das Täfelchen R<sup>m</sup> iv. 118 a trägt das Datum: „sanat 168 kan, ša šî-l sanat 232 kan Ar-ša-kan šar šarrânî“ und soll (siehe SCHADEN a. a. O. p. 1327) auf König „Orodes“ Bezug haben. Orodes regierte aber 54–57 v. Chr., während 232 das Jahr 51 n. Chr. geben würde, sobald 225 = 44 n. Chr. ist.

gesetzt zu haben, das den historischen Bedenken und den historischen Anforderungen voll Rechnung tragen würde.

Unter solchen Verhältnissen ist die STRASSMAIER'sche Annahme wohl die plausibelste: die in den sogenannten Arsacidentafeln vorkommenden Doppeldatirungen beziehen sich auf die seleucidische Aera und die um 64 Jahre jüngere Arsacidenära. Und was die historischen Bedenken wegen des Namen Gotarzes betrifft, so ist dieser Name nicht auf den Partherkönig Gotarzes zu beziehen, der 45—51 n. Chr. regierte, sondern ist — wie gleichfalls STRASSMAIER vermuthete — blos der Beiname des in dem betreffenden Jahre regierenden Arsacidenkönigs (vgl. STRASSMAIER, *Z. A.* VI 226; „Zur Bedeutung von *ustarriđu* führt vielleicht eine andere Variante: *Aršakâ šarru ša šumušu Gutarzâ*, „Arsaces, dessen Beiname Gutarzâ ist“; vgl. auch Sp. 172, 7').

Ja, ich gehe sogar weiter. Nachdem — wie schon oben erörtert wurde — die Daten auf R<sup>n</sup> 678, S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet aus der Sammlung Shemtov unbedingt auf die seleucidische Aera hinweisen, und jede andere Aera absolut ausschliessen, so müssen auch die Jahreszahlen, die in der Datirung der Mondabtheilung dieses amerikanischen Tablets auftreten, auf die seleucidische Aera hinweisen, d. h. die in der Datirung:

*ana šanat 161 kan ša šî-i šanat 225 kan Ar-ša-ka-a ša us-tar-ri-đu  
Gu-tar-za-a šarru . . .*

vorkommenden Jahreszahlen 161 a = 225 n entsprechen unbedingt dem Jahre 87 v. Chr., und es ist somit unmöglich, dass der hier auftretende Name „Gutarzâ“ identisch wäre mit dem des Partherkönigs Gutarzes, der nach Ermordung seines Bruders Vardanes auf den Thron gekommen. Das Wort „šarru“, das hier auf „Gutarzâ“ folgt, bezieht sich nicht auf diesen, sondern auf „Aršakâ“. Jedenfalls ist es auffallend, dass überall in den Datirungen, in denen wir die Jahreszahl von dem Namen „Aršakâ“ begleitet finden, dieser als „šarru“ oder „šar šarrāni“ bezeichnet wird. In den uns vorliegenden Datirungen ist nicht ein einziger Fall zu verzeichnen, der diesbezüglich

Ausnahme machen würde. Nur da, wo mit dem Namen „Aršakā“ auch der Name Gutarzā in Verbindung steht, fehlt nach dem Worte „Ar-ša-ka-a“ das Wort „šarru“ und steht dafür nach dem Worte „Gutar-za a“. Dies ist jedenfalls beachtenswerth und berechtigt in Erwägung der oben angeführten Umstände gewiss zu der Annahme, dass die Bezeichnung „šarru“, die in den uns hier vorliegenden Texten auf den Namen Gutarzā folgt, nicht diesem, sondern dem Namen „Ar-ša-ka-a“ angehört, so dass „ša us-tar-ri-du Gutar-za-a“ ein eingeschobener Attributivsatz ist, in der Bedeutung, wie dies bereits STRASSMAIER in *Z. A.* VI. 226 zum Ausdruck gebracht hat.

So wäre auch hiefür die Erklärung gefunden.

Schwieriger gestalten sich die Umstände, dass die Differenz zwischen den beiden Aeren auf den Tafelchen nicht immer 64 ist; wir finden auch 65 und auch 63 als Unterschied zwischen den Jahreszahlen der beiden in den doppeldatirten Tafelchen auftretenden Aeren vor (siehe hierüber meinen Aufsatz: „Der Schaltcyclus der Babylonier“, *Z. A.* IX). Noch grössere Schwierigkeiten bietet die Thatsache, dass ein Jahr, das in dem einen Tafelchen als Gemeinjahr erscheint, in einem andern als Schaltjahr auftritt (siehe gleichfalls *Z. A.* IX: 46—48). Es ist deshalb für den Chronologen die grösste Vorsicht geboten. Hat man aber einmal die betreffenden Documente gründlich durchgearbeitet und ist man mit dem Gegenstande vertraut, dann wird es dem Forscher leicht, sich auch über diese Schwierigkeiten hinweg zu setzen.

Budapest, im April 1900.



## Das indische Original von Bharatae Responsa Nr. 5.

Von

Theodor Zachariae.

Dass die Aussprüche des Bilad-Bharata im neunten Abschnitt des syrischen Kalilag und Damnag (übersetzt von BICKELL, S. 101 ff.) indischen Ursprungs sind, liegt auf der Hand. Schon BESSEN bemerkte in der Einleitung zu seinem Panchatantra (1859) S. 593, dass die Warnungen und Lehren des klugen Veziers (im vierzehnten Kapitel des Kalilah wa Dimnah) echt buddhistischen Charakter tragen; und dies schrieb er zu einer Zeit, wo ihm die tibetische Fassung der Aussprüche des Bharata noch unbekannt war, — die tibetische Fassung, die erst im Jahre 1875 von ANTON SCHIEFFNER veröffentlicht wurde (Bharatae Responsa Tibetice cum versione Latina ab ANTONIO SCHIEFFNER edita, Petropoli MDCCCLXXV; deutsch in der Abhandlung: Mahākātājāna und König Tshagda-Pradjota. Ein Cyklus buddhistischer Erzählungen, in den *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, VII<sup>e</sup> Série, Tome XXII, Nr. 7, S. 54 ff.). Wenn es nun auch, meines Wissens, bis jetzt noch nicht gelungen ist, die ganze Reihe der Responsa in einem indischen Werke wiederzufinden, so sind wir doch im Stande, für einzelne Responsa die indischen Vorbilder nachzuweisen. Bereits SCHIEFFNER hat Responsum 9 auf BÖTLINGK, Indische Sprüche<sup>2</sup> 6656. 6652, und Responsum 34 auf Ind. Spr. 2627 zurückgeführt. Bei einigem Suchen, z. B. in BÖTLINGKs grossem Corpus der indischen Sprüche, lassen sich leicht noch andre Parallelstellen finden. So entspricht Responsum 27 „Eine Leuchte, die bei Tage angezündet wird, ist umsonst, der Regen,

der in das Meer fällt, ist umsonst, das dem Satten dargereichte Mahl ist umsonst, das einem schlechten Menschen geschenkte Vertrauen ist umsonst<sup>1</sup> den Sprüchen 6256—59 bei BÖHTLINGK; der im Dorfe wandelnde Rinderhirt und der im Walde wandelnde Bartscheerer am Schluss von Responsum 8 begegnen auch in den Indischen Sprüchen Nr. 6609.

Indessen der Zweck dieser Zeilen ist nur, die Aufmerksamkeit der Mitforscher auf eine Palistrophe zu lenken, die mit einem Responsum des Bharata wörtlich übereinstimmt. Es werden sich an diese Strophe einige Bemerkungen knüpfen lassen, die vielleicht auf ein allgemeineres Interesse Anspruch erheben können.

Auf S. 55 der deutschen Uebersetzung der Responsa unter Nr. 5 sagt König Pradyota zu Bharata: ‚O Bharata, da du Gopālas Mutter Śāntā getödet hast, hast du mich nackt gemacht.‘ Bharata entgegnet: ‚O König, hast du nicht gehört, dass dreierlei Nackte nicht schön sind?‘ Der König fragt: ‚Bharata, welche drei Dinge?‘ Bharata antwortet: ‚O König, man sagt: Der Fluss, wenn wasserlos, ist nackt, das Reich, wenn führerlos, ist nackt, selbst wenn zehn der Brüder da sind, ist nackt die gattenlose Frau.‘

Die gesperrt gedruckten Worte finden ihre genaue Entsprechung in einer Palistrophe, die in dem von PISCHL, Hermes 28, 465 ff. übersetzten und behandelten Ucchaṅga-jātaka (Nr. 67) citiert und hier als ein *sutta*, Ausspruch, bezeichnet wird. Sie lautet:

*naggā nadi anodikā, naggam vattham arājikam,  
itthi pi vidhavā naggā yassāpi dāra bhātaro ti.*

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Fassung unsres Spruches in der Pehlewī-Bearbeitung des ‚altindischen Fürstenspiegels‘, oder vielmehr, da diese verloren gegangen ist, auf die Fassungen des Spruches in einigen der ältesten und bekanntesten Uebersetzungen des Pehlewibuches.

Alte syrische Uebersetzung (Kalilag und Damnag, deutsch von BICKEL, S. 103): Drei Dinge sind verödet, ein von

Wasser entleerter Fluss, ein Land ohne König und eine Frau ohne Mann.

Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's. Aus dem Arabischen von PHILIPP WOLFF (Stuttgart 1837), II, 81: Drei Dinge sind leer und elend; der Fluss, in welchem kein Wasser und das Land, in welchem kein König und das Weib, welches ohne Mann ist.

Symeon Seth, Στεφανίτης καὶ Ἰγνηλάτης ed. V. PUNTONI (Firenze 1889) p. 259: τέσσαρές εἰσιν οἱ ἀστερημένοι, ὁ ἀνδρὸς ποταμὸς καὶ ἡ ἀρσένειος γῆ καὶ ἡ ἀνδρὸς γυνή καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ μὴ γινώσκων τὸ ἀγαθὸν διακρίναι ἐκ τοῦ πόνηρου.

Das x. Kapitel der hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah, deutsch von NEUBAUER, *Orient und Occident* I, 668: Drei Gegenstände sind wüste, ein Fluss der kein Wasser hat, ein Land ohne König und eine Frau ohne einen Mann.

Johann von Capua, *Directorium vitae humanae* ed. DESSBOURG (Paris 1889) p. 260, Nr. ix: Tria sunt que fiunt desolata, flumen scilicet in quo non est aqua, terra non habens regem et mulier non habens virum.

Das Buch der Beispiele der alten Weisen, herausgegeben von HOLLAND, Stuttgart 1860, S. 154: Drü ding sind, die heffloss heissen: ein rüns on wasser, ein land on ein herren vnd ein wyb on einen man.

Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass Symeon Seth einen Zusatz hat, der sich, soviel ich weiss, sonst nirgends findet, dass aber im Uebrigen sämtliche Versionen das indische Original ziemlich genau wiedergeben, abgesehen von den Worten *yasaḍpi dasa bhātaro*, die nur im tibetischen Texte reflectiert sind. Andererseits hat der tibetische Text „führerlos“, skr. *anāyaka*, statt „königlos“, *arājika*, *अराजिकः*. Vgl. hierzu SCHIEFFER, *Bharatae Respona*, p. 40.

Wir kehren zu der Pālistrophe zurück. Im Uccaṅgajāataka ist sie nur Citat. Ihr eigentlicher Standort ist das Vessantarajāataka (Nr. 547, gāthā 190), wie zu ersehn aus dem Index of gāthās or parts of gāthās which more than once occur in the Jātakas and



the commentary (grosse Jātakaausgabe, vol. vii, p. 222). Im Vessantarajātaka bildet die Strophe einen Teil eines längeren Liedes, worin das Thema ‚der Witwenstand ist bitter‘ (*vedhabbaṃ kaṭukaṃ loke*) variiert wird: die Worte *naggā naḍi anodakā* u. s. w. werden der Maddi in den Mund gelegt, die, trotz der Vorstellungen ihres Gatten Vessantara, diesem in die Wildnis zu folgen entschlossen ist (KEER, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* 1, 393). Es wäre interessant zu erfahren, ob die Strophe *naggā*, die, wie wir jetzt bereits wissen, eine berühmte Strophe war, auch in andren Fassungen des Vessantarajātaka, z. B. in der Darstellung von Kṣemendra, Bodhisattvāvadānakalpalatā xxiii, reflektiert ist. Ich kann nur auf die tibetische Geschichte vom Bodhisattva Viśvantara aufmerksam machen, wo die Madri die folgenden Worte zu ihrem Gatten spricht: ‚Wie der Himmel, wenn er des Mondes ledig ist, wie die Erde, wenn sie des Wassers ledig ist, so ist das Weib, wenn es des Mannes ledig ist‘ (SCHIEFNER, *Mélanges Asiatiques* viii, 139 = *Bulletin de l'Ac. Imp. des Sciences de St.-Petersbourg* xxiii, 36 = SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales derived from Indian sources*, p. 260). Wir werden nicht fehl gehn, wenn wir in diesen Worten einen Reflex der Palistrophe *naggā naḍi anodakā* erblicken.

Ob sich eine Sanskritfassung der Strophe *naggā* irgendwo findet, ist mir nicht bekannt. Allerdings kommen ähnliche Strophen in der Sanskritliteratur vor; vgl. z. B. *Rāmāyaṇa* ed. Bomb. n. 39, 29 (übersetzt von BÖHTLINGK, *Ind. Spr.* 3552):

*nātantrī vidyate viṇā nācakro vidyate rathah |*  
*nāpatih sukham edheta yā syād api śatātmaṃ ||*

Ich möchte indessen weder diese Strophe, noch andre, die man vielleicht anführen könnte, mit der Strophe *naggā* in Verbindung bringen. Es gibt aber eine Strophe in dem eben citierten *Rāmāyaṇa*, die man vergleichen kann. Sie steht freilich nicht an der Stelle, wo man sie suchen würde, nämlich da, wo die Sītā, das Gegenstück der Madri, dem Rāma ihren Entschluss, ihn in die Verbannung zu begleiten, kund gibt (*Rāmāyaṇa* n. 29—30); sie steht vielmehr im

67. Sarga des Ayodhyakāṇḍa, da wo von den Gefahren, die einem königlosen Reiche drohen, die Rede ist (vgl. die mit *nārājakē janapade* beginnenden Sprüche bei BÖHTLINGK Nr. 3616—3643). Die Strophe, die ich im Auge habe, lautet im Rāmāyaṇa II, 67, 29 ed. Bomb.:

*yathā hy anudakā nadyo yathā vāpy atṛṇaṃ vanam |*  
*agopālā yathā gavas tathā raṣṭram arājakam ||*

Vgl. BÖHTLINGK, Ind. Spr. 5159, wo auch angegeben ist, dass die Strophe bei GONNESIO — in der bengalischen Recension — mit *nadi yathā tuṣkajalā* beginnt. Wie man sieht, hat die Strophe den wasserlosen Fluss und das königlose Reich mit der Strophe *naggā nadi anudakā* gemein. Dies allein — der Vergleich eines königlosen Reiches mit einem wasserlosen Flusse — zwingt uns jedoch nicht, einen Zusammenhang zwischen den beiden Strophen anzunehmen. Nun aber lautet die Strophe, die im Jātaka auf die Strophe *naggā* unmittelbar folgt:

*dhajo rathassa paññāṇaṃ, dhūmo paññāṇaṃ aggino,*  
*rāja rathassa paññāṇaṃ, bhadda paññāṇaṃ itthiya,*

und im Rāmāyaṇa schliesst sich an die Strophe *yathā hy anudakā nadyaḥ* unmittelbar die folgende (bei GONNESIO übrigens fehlende) an:

*dhvajo rathasya prajāṇāṃ dhūmo jāṇāṃ vibhāvasoḥ |*  
*teṣāṃ yo no dhvajo rāja sa devatvam ito gataḥ ||*

Ich denke, dies kann unmöglich auf Zufall beruhen. Wahrscheinlich gehören die Gāthās *naggā* und *dhajo* im Vessantarajātaka zu jenen alten, beliebten Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die die epischen Dichter in freier Weise benutzten: wobei die genannten Gāthās, wie mir scheint, nicht immer zu ihrem Vorteil verändert wurden. Vgl. hierzu die vortreffliche Abhandlung von HEINRICH LÖNNER über die Sage von Rāyaśṛṅga (in den *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Klasse, 1897), besonders S. 124 ff. Die fast vollständige Uebereinstimmung einer Verszeile in Jātaka 67 mit einer Verszeile im Rāmāyaṇa hat PISCHL nachgewiesen im *Hermes* 28, 468.

Halle a. d. S., Weihnachten 1900.

## Anzeigen.

---

H. FRANCKE, *Der Frühlingsmythus der Kesarsage*. Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. xv. Helsingfors 1900.

*Ladakhi songs*. Edited in cooperation with Rev. S. RIMBACH and Dr. E. SHAW, by H. FRANCKE, Leh. 1899. First series. (Ohne Angabe des Druck- und Erscheinungsortes.)

In der ersten dieser beiden verdienstlichen Veröffentlichungen hat H. FRANCKE, Missionar der Brüdergemeinde in Khalatse in Ladakh, neun im Volke umlaufende Märchen aus der Gesarsage auf Grund zweier ihm gelieferter, nach mündlicher Erzählung niedergeschriebener tibetischer Manuscripte in Text und Uebersetzung mitgeteilt. Leider wird der Wert dieser Arbeit dadurch getrübt, dass sie sehr stark von mythologischen Abstraktionen umkrustet ist, die, wie ich fürchte, in den meisten Fällen gar sehr die nötige Objektivität und Besonnenheit vermissen lassen, und denen sogar bedauerlicher Weise die Fassung des Titels zum Opfer gefallen ist. Hätte FRANCKE die weit wichtigere Frage nach der Herkunft und Verbreitung der in seinen Märchen enthaltenen Stoffe untersucht, so würde er sich zweifellos ungleich weniger in den Urwald der Mythologie verirrt haben. Die literarische Stellung seiner Gesarversionen zu den bisher bekannt gewordenen bleibt aber gänzlich unerörtert, wenn man nicht diese Frage mit einer von demselben Verfasser in seinem Aufsatz „Ladakher mythologische Volkssagen“, Globus, Bd. LXXVI, S. 314 auf-



gestellten Behauptung einfach für abgethan betrachtet: „Kesar“ ist der in jedem Frühling Wiedergeborene und Leben spendende und hat mit dem mongolischen Gesar-Chan, einem Helden aus der mongolischen Vorzeit, nichts zu thun.<sup>1</sup> Diese Bemerkung muss für jeden befremdlich sein, der die mongolische Heldensage von Gesar kennt; schon eine oberflächliche Lektüre derselben zeigt, dass sich FRANCKES neun Gesarmärchen inhaltlich thatsächlich mit dem ersten Capitel der von SCHMIDT übersetzten Version<sup>2</sup> decken; Situation und Motive

<sup>1</sup> Den Namen des Helden Gesar hat zum ersten Male in der europäischen Litteratur bekannt gemacht PALLAS, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches III, p. 118—119 (Beschreibung seiner Statue in einem chinesischen Tempel zu Maimachin) und in Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften I, p. 324 (mongolisches Kriegsgebet an „Gessirchan, den Bacchus und Herkules der Mongolen und Chineser“); in demselben Bande, p. 152, verspricht PALLAS, am Ende seines Werkes ein Muster der tibetisch-mongolischen Poësie aus der Heldengeschichte des Gesar abdruckten, was aber leider nicht geschehen ist. Die schrifttibetische Form des Namens, die ich durchgängig befolge, ist *Gesar*, die schriftmongolische *Gesar* oder *Gödsir*; daneben viele Varianten in den Volkssprachen. Csoma, A grammar of the Tibetan language, p. 180, der das Vorhandensein des Epos (*Ge-sar ygräns*) in der tibetischen Litteratur zum ersten Male erwähnt, gibt als Aussprache des Namens *Que-sar* an. In den Turksprachen heisst er *Käsir*, burjatisch *Geger*, kirgisisch *Kadgr*; durch Anlehnung an den mohammedanischen Helden *Chir* (der russische *Ilja* oder Prophet *Elias*), s. POTANIN, Skizzen aus der nordwestlichen Mongolei (russisch) IV, p. 819. R. SHAW, Reise nach der hohen Tatarei, deutsch von MARTIN, Jena 1872, p. 245 behauptet: „Kesar ist der morgenländische Name der Cäsaren von Rom und Konstantinopel; ich weisse nicht, was il allait faire dans cette galère“. Das wäre also eine Analogie zu der Vermutung A. WEISSENS betrefende des Namens des Yavana-Fürsten *Kaserwaut*, s. Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte, 2. A., p. 205, n. 202. Eine ansprechende Vermutung über *Gesar* = *Kaiser* hat auch A. GRÜNWEPEL im Globus Bd. 78, p. 98 geäußert. Ob sie sich indessen bewähren wird, lässt sich noch nicht voraussagen.

<sup>2</sup> Die Thaten des Vorfürsers der zehn Uebel in den zehn Gegenden, des vor-dienstvollen Helden Bogda Gesser Chan; eine mongolische Heldensage, nach einem in Peking [1716] gedruckten Exemplare aufs neue abgedruckt unter der Aufsicht des Akademikers J. J. SCHMIDT. Herausgegeben von der K. Akademie der Wissenschaften, Pet. 1836. Dasselbe, aus dem Mongolischen übersetzt von SCHMIDT, Pet. 1839. Ueber eine handschriftliche russische Uebersetzung dieses Werkes s. H. COHNEN, Bibliotheca Sinica II, p. 1334. Der sogenannte „Kleine Gesar“ wurde unter dem Titel *Bekdo Olssirchan*, eine mongolische Religionschrift in zwei Büchern nach einem kalmükischen Original übersetzt von BREHMANN, Nomadische Streifereien unter

sind ganz dieselben, zahlreiche Abweichungen in einzelnen Zügen, wie es bei dem grossen Abstand eines schriftlich fixierten mongolischen Werkes und des Folklore von Ladakh nicht anders möglich ist, und daneben doch überraschende und zuweilen fast wörtliche Uebereinstimmungen. Zunächst ist zu betonen, dass FRANCKES Sagen keine neben der literarischen Ueberlieferung herlaufende selbständige Quelle mündlicher Tradition darstellen, die etwa jener gegenüber ein Anrecht auf höhere Altertümlichkeit behaupten könnte, sondern es handelt sich in diesem Fall, wie der Verf. selbst einleitend bemerkt, um keine freie Erzählung, die beim Uebergang von einem Mund zum andern Gefahr läuft, verändert zu werden, vielmehr um auswendig gelernten Stoff, bei dessen Wiedergabe kaum ein Wort verändert wird, d. h. also, diese Märchen sind aus dem Gesarepos der tibetischen Litteratur geschöpft, dessen Stoffe zu den mongolischen Sagen von demselben Helden in engster Beziehung stehen. Und zwar geben sie sehr kurz zusammengedrungte Abrisse derselben, oft in nur flüchtiger Skizzierung, unter Bevorzugung des Märchenhaften und Wunderbaren, unter Verzicht auf lebendige Schilderung, auf plastische Gestaltung der handelnden Charaktere wie in den beiden Epen. Die in den Märchen eingestreuten Verse vollends sind nur

den Kalmüken III, p. 233—284 und nach einer mongolischen Recension von TIMKOWSKI, Reise nach China durch die Mongolen I, p. 263. Das beste, was bisher über den mongolischen Gesar geschrieben wurde, bleiben noch immer die beiden Aufsätze von SCHOTT, Ueber die Sage von Gesser-Chan in Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1851, p. 263—295 und Artikel Gesser-Khan in ENCHEN und GRUBERS Allgem. Encyclopädie, 1. Sektion, 64. Teil, Lpz. 1857, p. 340—344. Vergl. ferner BRÜDER GAMM, Kinder- und Hausmärchen, III, 3. Aufl. 1856, p. 386—392; E. SCHLAGINTWEIT, Die Heldensage der Mongolen, Ausland 1864, p. 601—606; neuere russische Arbeiten von POTANIN in den Jahrgängen 1891—1896 der Moskauer Ethnographischen Rundschau und im Europäischen Boten 1890, p. 121—158. Ueber das tibetische Gesarepos liegen nur wenige kurze Notizen vor: MAX in JASB 1891, p. 116, no. 13; CHANDRI DAS in JASB 1881, p. 248; DESGODINS, Le Tibet, p. 369 und Annales de l'extrême Orient II, 1880, p. 133; Enceyl. Britannica XXIII, p. 348; SCHREVEN, Bulletin de l'Ac. de Pét. IV, 284, no. 1, Mélanges asiatiques V, p. 47, 86—87 und VI, p. 1—12. Mir liegen 133 eng beschriebene Oktavblätter aus dem Nachlasse von MAX vor, welche umfangreiche Fragmente aus dem Kriege gegen die Hor enthalten.

geringfügige Fragmente der zahllosen, reichen *glu* des Epos. Sind die Märchenstoffe im Vergleich zu ihren literarischen Quellen sehr verblasst und teilweise sogar stark verwässert, so ist andererseits darauf hinzuweisen, dass FRANCKES Texte sich freier von buddhistischen Einflüssen halten als SCHMIDTS mongolische Version, in der Gesar geradezu zu einem Helden und Vorkämpfer des Buddhismus gemacht wird,<sup>1</sup> woraus wohl schon geschlossen werden darf, dass das tibetische Gesarepos oder wenigstens gewisse Versionen desselben älter sein werden als das mongolische, welches uns in SCHMIDTS Bearbeitung vorliegt, deren junge Redaktion schon aus der Erwähnung einer mit Goldschrift geschriebenen Ausgabe des Kanjur und Tanjur unter den Schätzen des Gesar hervorgeht (S. 201, 209).<sup>2</sup> Indessen gibt es auch noch uns unbekannte ostmongolische und kalmükische Versionen dieser Sage, und ehe nicht das möglicher Weise als Originalquelle<sup>3</sup> zu bezeichnende grosse tibetische Werk zugänglich gemacht ist, ist es unnütz, solche Fragen einer voreiligen Diskussion zu unterziehen. Das aber bleibt schon zweifellos bestehen, dass zwischen den mongolischen und tibetischen Sagenstoffen Uebereinstimmungen vorhanden sind. Schon die im Globus (l. c. S. 314) angeblich als eine Episode aus dem Wintermythus charakterisierte Sage von der Tötung eines Riesen durch Gesar ist nichts weiter als ein sehr schwacher Nachhall des 4. Capitels der mongolischen Recension (vergl. bes. S. 140—156 der Uebersetzung von SCHMIDT), in welcher Gesar den zwölfköpfigen Riesen erlegt und seine ihm geraubte Gattin *Tümen Jirghalang* wieder erlangt.<sup>4</sup> Hier findet sich von einzelnen Zügen die

<sup>1</sup> Er zeigt sich sogar in der Gestalt des Vajradhara, s. SCHMIDTS Uebersetzung S. 260 und SCHLAGINTWERT, Ausland 1864, 605.

<sup>2</sup> SCHOTT, Abhandlungen der Berl. Ak. 1851, 295 vermutet als Zeit der Abfassung der mongolischen Bearbeitung das 15. oder 16. Jahrhundert. Die einzelnen Bestandteile der Dichtung müssen natürlich weit älteren Datums sein.

<sup>3</sup> Beachtenswert ist die schon von GÜNTHER, Kinder- und Hausmärchen III, S. 386 geäußerte Meinung, dass die Gesarsage „ursprünglich, aller Wahrscheinlichkeit nach, in Tibet entstanden sei“.

<sup>4</sup> Dieses Märchen wird auch von GÜNTHER, l. c. III, S. 389—392 ausführlich mitgeteilt und zu dem deutschen Märchen von dem Teufel mit den drei Goldhaaren (GÜNTHER Nr. 29) in Parallele gesetzt.



Grube wieder, in die Gesar in des Riesen Abwesenheit von seinem Weibe versteckt wird (S. 144), das Riechen des Menschenfleisches durch den zurückkehrenden Riesen, das Wahrsagen desselben (S. 145), seine verschiedenen Seelen (S. 148); und wenn ich FRANCKES Transcription des Namens *Banzabumskyid* recht verstehe, in welchem der letzte Bestandteil wohl *bum skyid* heissen soll, was ‚hunderttausend Freuden‘ bedeutet, so liegt auch hier eine Beziehung zu dem mongolischen Namen *Tümen Jirghalang* (Zehntausend Freuden) vor; in dem seinen Texten angehängten Verzeichnis der Namen schreibt FRANCKE (S. 28) diesen Namen *Dze mo bam za bum skyid* und deutet denselben als die ‚Fee mit hunderttausendfültigem Glück‘. Auch andre Namen des tibetischen Textes lassen sich mit den entsprechenden mongolischen identificieren. Zunächst der im ersten und zweiten Märchen auftretende Himmelskönig *stañ thai dbañ po rgya bñin*; *rgya bñin* ist nichts anderes als eine dialektische Variante von *brgya byin*, tibetischer Wiedergabe von Skr. Çatakratu, d. i. Indra. Ebenso wird in der mongolischen Sage Gesar zu einem Sohne des Gottes Indra gemacht, den die Mongolen bekanntlich mit dem iranischen Namen *Chormusda*<sup>1</sup> bezeichnen. Der Name *Don grub*, den Gesar in seiner Eigenschaft als Göttersohn führt, kehrt gleichfalls in der Transcription *Donrub* und stets in der Verbindung *Gesar serpo donrub* an denjenigen Stellen der Version von SCHMIDT wieder, wo die überirdische Abkunft des Helden mit besonderem Nachdruck betont wird. Offenbar ist hier eine Anlehnung an buddhistische Dinge nicht zu verkennen, denn *Don grub* repräsentiert die wörtliche Uebersetzung des indischen *Siddhartha*. Gesars irdische Mutter heisst mongolisch *Gekše Amurtsila*, und dieses *Gekše* klingt mit tib. *Gog za* zusammen, welche die gleiche Rolle in den Märchen FRANCKES spielt. Noch auffälliger ist, dass sich der Name von Gesars Gattin, tib. *Bru gu ma* oder *Brug mo* mit dem entsprechenden mongolischen Namen *Rogmo* deckt. Bereits SCHOTT (Abhandlungen der Berl. Ak. 1851, 287) erkannte in *Rogmo* den tibetischen Ursprung

<sup>1</sup> S. bes. Черная ябра или шаманство у Монголов и других старин Доржи Банзарова, 1891, p. 25.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XV. Bd.

des Wortes<sup>1</sup> und deutete dasselbe als *grog(s) mo* ‚Freundin, Gefährtin‘; das neue Äquivalent *obrug mo* indessen scheint eher, wenn es überhaupt jetzt schon angezeigt ist, solche Namen zu etymologisieren, auf einen Zusammenhang mit *obrog mo* ‚das Weib aus der Steppe, die Nomadin‘ hinzuweisen. Aber ich lege auf diese Ableitung nicht den geringsten Wert, sondern will nur ein Beispiel dafür anführen, eine wie leichte Spielerei die Herstellung rein willkürlicher Etymologien auf dem Gebiet einer monosyllabischen, durch den Verlust der Präfixe an Homonymen überreichen Sprache ist. Die von FRANCKE seiner Theorie des Frühlingsmythus zu liebe construierte Deutung des obigen Namens als ‚Samenkörnlein‘ hat dieselbe Existenzberechtigung wie SCHORR’S oder meine Ableitung, dafür aber auch denselben Wert, nämlich gar keinen, weil sich vorläufig nichts derartiges beweisen lässt. Das Grundmotiv der Gesarmärchen liegt dem Inhalt des ersten Capitels der mongolischen Heldensage zu grunde. In beiden treten die folgenden Hauptgedanken des Themas hervor: Gesar ist der Sohn des Götterkönigs Indra und wird von diesem auf die Erde entsandt, um Beherrscher der Menschen zu werden. Er wird von einem irdischen Weibe in wunderbarer Weise geboren, aber als Knabe von hässlichem und abstossendem Aussehen, doch voll Gewandtheit, List und Verschlagenheit und oft zu derben Streichen aufgelegt. Vertreter böser Principien suchen ihm wiederholt nach dem Leben zu trachten, doch er überwindet alle Anfechtungen glücklich theils durch Schlanheit, theils durch seine geheimen Zauberkräfte. Er erringt sich eine Braut in einem Wettkampfe, wird von deren Angehörigen im Anfang verächtlich behandelt, doch endlich dauernd mit derselben vermählt. An einzelnen übereinstimmenden Zügen finden sich folgende: In beiden Versionen hat Indra drei Söhne und

<sup>1</sup> Gleichwohl ist *Regmo* eine mongolische Prinzessin. SCHORR (l. c. 286–287) hat indessen den überzeugenden Nachweis erbracht, dass im Gesar-chaŋ Tibeter mit mongolischen und Mongolen mit tibetischen Namen auftreten. Zudem wäre es aus sprachlichen Gründen ausgeschlossen, *Regmo* für ein mongolisches Wort zu halten, da es mit *r* anlautende Wörter im Mongolischen überhaupt nicht gibt; dazu weist das Affix *-mo* deutlich auf tibetischen Ursprung hin.



richtet an jeden einzelnen die Frage, ob er König auf Erden werden wolle; zwei weisen das Anerbieten zurück, während der dritte, der zukünftige Gesar (im Mongolischen Indras zweiter Sohn) sich zur Uebernahme des schwierigen Amtes bereit erklärt. Zur Erfüllung seiner Aufgabe wird der Held wunderbar ausgerüstet. Das Ross, welches immer den Rückweg kennt und hoch zu fliegen versteht in dem tibetischen Märchen (III, 2, 3), ist Gesars Brauner in der mongolischen Sage, der die Fähigkeit besitzt, sich in die Lüfte zu erheben und in kürzester Frist die grössten Strecken zurückzulegen; das drei Finger lange Messer (III, 11) entspricht auf der anderen Seite Gesars drei Klafter langem Schwert von schwarzem Stahl. Das in III, 34 behandelte Motiv, dass *Agu* zu den *Don grub* verschlingt und dieser wieder durch das Nackengrübchen des Riesen zum Vorschein kommt, findet zwar keine Parallele im Zusammenhang dieses ersten Theils der mongolischen Heldensage, aber doch eine verwandte Scene im letzten Buche derselben (S. 279), wo Gesar mit *Adju Mergen* von der Schwester des zwölfköpfigen Riesen verschlungen und auf die Drohung, ihre Nieren zu durchbohren, wieder ausgespien wird, während der Umstand, dass *Don grub* III, 45 Sonne und Mond auf ein Jahr dem *Agu* zu essen gibt, an die Stelle in der mongolischen Bearbeitung S. 106 erinnert, wo Gesar mit seiner goldenen Schlinge die Sonne und mit seiner silbernen Schlinge den Mond fängt. Die im Märchen IV, 20, 23, 26 erwähnten seidenen Pfeilbänder finden gleichfalls ihr Gegenstück in der mongolischen Sage S. 244, worüber SCHLAGINTWEIT, Ausland 1864, 606 zu vergleichen ist. Die Versuche der sieben *Andhebandhe*, den Knaben zu töten (V, 1—17), erhalten ihre Parallele in den verschiedenen dem *Joro*<sup>1</sup> bereiteten Nachstellungen, besonders in dem in einen Lama verwandelten Teufel S. 18. Ebenda ist auch von einem Teufel in schwarzer Rabengestalt die Rede, welcher dem schwarzen Teufelsvogel im Märchen 1, 2 entspricht. Die Rolle des *Tiotong*, Gesars Oheim, welcher im mongolischen Epos das seinem begabten Neffen neidisch und gehässig ent-

<sup>1</sup> Gesars Name in seiner Jugend. Nach einer mündlichen Aeusserung von Prof. P. SCHULTZ in Wladiwostok wäre dieser Name richtig *Duru* zu lesen.



gegenwirkende böse Princip vertritt, spielt hier in ganz analoger Weise *Agu K'ro mo*. Zu der Geschichte, wie dieser die dem Knaben von ihm geschenkte Furt passiert, ist die Gesarsage S. 72—74 heranzuziehen. Im Märchen iv, 31 begegnet zum ersten Male der Spottname des Knaben *Mo han ni srah p'rug* 'Strassenjunge eines schlechten Weibes', während sein Beiname in der mongolischen Version 'Rotznäsen' (*nisuchai* 17, 7 des Textes) ist, was SCHMIDT als einen gewöhnlichen Schmeichelausdruck für geliebte kleine Kinder erklärt. In der mongolischen Sage muss Gesar eine Reihe von Wettkämpfen bestehen, ehe er die *Rogmo* gewinnt, von welchen hier nur das Pferderennen im siebenten Märchen erzählt wird, das die Uebersetzung von SCHMIDT auf S. 67—70 schildert. Höchst eigentümlich ist nun der Zug in der tibetischen Geschichte, dass *Bru mo* auf des vorbeireitenden Gesar Ross springt, so die Seinige wird und mit ihm in das Haus ihrer Eltern reitet. Weit verständlicher ist dagegen das Motiv der mongolischen Sage, S. 59, in welcher nach *Joro's* Sieg in den drei ersten Kämpfen *Rogmo*, von des Siegers Widerwärtigkeit angeekelt, eiligst die Flucht ergreift, indessen *Joro* durch magische Verwandlung unbemerkt anlangt und sich hinter *Rogmo* aufs Pferd setzt; so kommen die Beiden im Hause der Schwiegereltern des Mannes an, wo ein übler Empfang ihrer wartet. Nun folgen in beiden Versionen überraschende Zusammenklänge. Bei FRANCKE lautet der Anfang des achten Märchens wörtlich: 'Eines Tages breitete *Bru gu ma's* Mutter die Teppiche verkehrt aus, so dass einige den Vorderrand auf die Wand zu hatten. Der Gassenbube sagte: „Wo der Vorderrand des Teppichs ist, da muss auch das Gesicht des Gastes sein!“ und setzte sich hin, das Gesicht der Wand zugekehrt.' In der Uebersetzung von SCHMIDT S. 60 heisst es: 'Die Dienerschaft schob am Kessel hin und her, legte für *Joro* die Decke verkehrt, und dieser setzte sich verkehrt darauf mit dem Gesichte zur Wand. Die Dienerschaft fragte: „Warum setztest du dich verkehrt auf die Decke, welche wir für dich ausgebreitet haben?“ *Joro* entgegnete: „Wie pflegt ihr, wenn ihr reiten wollt, den Sattel aufs Pferd zu legen?“ Hierauf liess die Dienerschaft den *Joro* aufstehen und legte ihm die

Decke nach Gebühr zurecht.<sup>1</sup> In der tibetischen Geschichte VIII, 3 befürchtet nun Gesars Schwiegervater, dass sein Eidam davonlaufen möchte. Deshalb steckt *Brug mo* den Gassenjungen in einen Topf<sup>2</sup> und setzt den Deckel darauf. Obgleich sie mit ihrer Magd davor Wache hält, flieht er, ohne beide etwas merken zu lassen. Vor der Thüre zerzupft er beim Platz der Hunde sein Obergewand, tötet eine Ziege, wickelt deren Eingeweide um die Zähne der Hunde und flieht dann in das Innerste des Thales. In der mongolischen Version sprechen die Eltern der *Rogmo* die Befürchtung aus, dass einmal die Hunde sich über *Joro* hermachen und ihn auffressen möchten. Mit diesen Worten stecken sie ihn unter den Kessel, den *Joro* während der Nacht umstösst; er kriecht hervor, schlachtet ein Schaf, isst einen Teil des Fleisches selbst und gibt den andern Teil den Hunden zu fressen. Dann befleckt er sein Oberkleid von Kalbfell mit dem Blute des Schafes, wirft jenes hin und übernachtet draussen im Freien. Die tibetische Geschichte führt darauf fort: Als Vater *brTan pa* das vor der Thür sah, sprach er zu *Bru gu ma*: 'Meine Tochter, geh ihn suchen! Es haben ihn doch nicht die Hunde gefressen!' Da ging *Bru gu ma*, ihn zu suchen, um hundert, um tausend Berge herum und fand ihn nicht. Im Mongolischen lautet die entsprechende Stelle: Am folgenden Morgen erblickten die Eltern das blutige Kleid und riefen der Tochter zu: 'Deinen vortrefflichen Mann haben während der Nacht die Hunde gepackt und gefressen; jetzt magst du allein für die schlimmen Folgen verantwortlich sein.' Voll inneren Grams sitzt die Tochter und schaut vor sich hin, dann sucht sie den *Joro* auf. In beiden Versionen findet sie Gesar wieder, die Ausführungen der Ereignisse während des Suchens weichen von einander ab. Das Thema, dass hier in der tibetischen Erzählung VIII, 24—26 *Brug mo* den Gefundenen in seiner herrlichen wahren Gestalt als Gesar im innersten Winkel des Thales schaut, behandelt das mongolische Epos auf S. 86, wo *Rogmo* ihren *Joro* von aussen in einer Felshöhle sitzend als Gesar erblickt. Der den Schluss des

<sup>1</sup> tib. *zabs bu*, wörtl. kupferner Kessel.



achten Märchens bildende Streich Gesars findet sich gleichfalls in der mongolischen Sage auf S. 48—49. Offenbar ist letztere weit ursprünglicher und urwüchsiger. *Joro* findet die *Aralgho Gō* eingeschlafen, geht zur Pferdeherde ihres Vaters, entwendet ein frisch-geborenes Füllen und legt dieses der Jungfrau in den Schoß. Dann weckt er sie auf und schmäht sie, dass sie ein Füllen geboren habe. Das überraschte Mädchen springt auf, und das Tier entfällt ihrem Schoße. Tief beschämt darüber bittet sie *Joro*, niemandem davon zu erzählen und sie zum Weibe zu nehmen. *Joro* schliesst den Bund mit ihr, indem er sich in den kleinen Finger sticht und sie das ausfliessende Blut trinken lässt. Dieselbe Geschichte nach einer burjatischen Tradition bei POTANIN, Skizzen aus der nordwestlichen Mongolei (russisch) IV, 253. In FRANCKES Text versteckt Gesar ein abgezogenes Tier (Schaf oder Ziege) in „*Bru gu ma's* Ueberwurf und forscht dann nach dem Diebe. „Du reiches Kind eines Reichen wirst doch nichts stehlen? Nun steh auf und schüttle!“ Sie sagte: „Werde ich mir wohl etwas nehmen ausser dem, was mir der König gegeben hat?“ Sie stand auf einmal auf, und als sie schüttelte, fiel es aus ihrem Ueberwurf heraus. Das Gassenkind sagte: „Und du, das reiche Kind eines Reichen hast es gestohlen. Ich werde nicht mit dir gehen!“ So neckte er sie. Hier liegt in der That nichts anderes als eine Neckerei vor, denn es fehlt gänzlich die treibende Veranlassung dazu, welche in dem mongolischen Schwank so deutlich hervorgehoben wird. Im neunten tibetischen Märchen wird „*Brug mo*“ ehelich mit Gesar verbunden, der ihr nun seine ganze Macht und Herrlichkeit offenbart, genau wie im Abschluss des ersten Buches der mongolischen Bearbeitung S. 82—89.<sup>1</sup> Diese weitgehende Uebereinstimmung in den einzelnen Zügen wie im leitenden Hauptgedanken beweist einen unbestreitbaren Zusammenhang zwischen der tibetischen und mongolischen Gesarsage, der bei umfangreicheren Materialien als den vorliegenden gewiss noch deutlicher hervortreten wird. Die tibe-

<sup>1</sup> Von FRANCKES Nachträgen sind die gleichzeitig mit der Geburt Gesars erfolgenden verschiedenen Tiergeburten (Nr. 2) mit der entsprechenden Stelle bei SCHMIDT S. 19 zu vergleichen.



tischen Märchen sind zu kurz, zu abrupt, zu sehr sprungweise in der Anreihung und Ausführung der zuweilen nur durch die psychologisch vertiefteren mongolischen Stoffe erklärlichen Motive vorgehend, und deshalb wäre es wenig nutzbringend, auf Grund dieses kargen Epitomes aus dem grossen Gesarepos die Abweichungen der tibetischen und mongolischen Redaktionen zu erörtern. Als wichtigster Unterschied sei für jetzt nur der vor seiner Geburt auf Erden durch das Abwerfen einer Ziege erfolgende Tod des *Don grub* im Märchen m, 46 und das Fehlen des alten *Sanglun*, *Joro's* irdischen Vaters, in den tibetischen Erzählungen angemerkt. Da lässt sich aber nicht eher urteilen, als bis wir die authentische Quelle, das tibetische Gesarepos, genau kennen. Und authentisch ist der condensierte flüchtige Abriss der FRANCKE'schen neun Erzählungen auf keinen Fall. Um so mehr ist es zu verwundern, dass FRANCKE dieses doch sehr beschränkte und lückenhafte Material zu weitgehenden mythologischen Spekulationen verwertet hat. Der Verfasser sucht vier grosse Würfe auf einmal zu machen: erstens sucht er die mitgeteilten neun Märchen als Frühlingsmythos zu erweisen, zweitens stellt er auf der Grundlage derselben eine tibetische Mythologie auf, drittens behauptet er die Verwandtschaft der tibetischen mit der indogermanischen Heldensage und viertens den vorbuddhistischen Ursprung der Gesarsage, und das alles in kurzen Schlagwörtern auf dem knappen Raume von 10 $\frac{1}{2}$  Seiten verdichtet. Das ist des Guten zu viel auf einmal. Und diese Bemerkungen machen den Eindruck grosser Ueberhastung, aber nicht den einer methodisch durchdachten Verarbeitung. Zunächst geht FRANCKE von der durchaus unbewiesenen, aber wie es scheint, für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, dass seine neun in Ladakh gesammelten Märchen auch wirklich echt nationale tibetische Stoffe enthalten. Aber wir begegnen ja Sagen von Gesar auch bei den Mongolen, bei den Kalmüken an der Wolga, bei den Turkstämmen;<sup>1</sup> ja, bei den tungusischen Stämmen, besonders den

<sup>1</sup> Vergl. SCHIEFFNER, Heldensagen der Minussin'schen Tataren, p. xxvi, und in der Einleitung zu RADLOFF's Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-sibiriana 1, p. xi. POTANIN, l. c. IV, p. 819.

Golden, und sogar bei den Giljaken und Ainu habe ich während meiner Teilnahme an der Jesup-Expedition in Ostsibirien mit der Gesarsage in Beziehung stehende Stoffe erzählen hören und gesammelt, und mein Kollege JOCHELSON hat während seines langjährigen Aufenthalts unter den Jukagiren ganz verwandte Heldenmärchen aus dem Besitz dieses paläasiatischen Volkes aufgezeichnet. Wo ist denn also die Ursprungsquelle aller dieser über ganz Centralasien und Sibirien verbreiteten Heldensagen zu suchen? Vielleicht sprechen manche Wahrscheinlichkeiten für tibetische Herkunft, doch bis jetzt ist nicht die Spur eines Beweises dafür erbracht worden. Diese wichtigste Vorfrage durfte nicht mit Stillschweigen übergangen werden, sondern sie gerade hätte das sichere Fundament der ganzen mythologischen Untersuchung bilden müssen, die nun wie ein Kartenhaus in sich zusammenfällt. Sieht man nun auch von der schwachen Grundlage ab, auf welcher die Theorie aufgebaut ist, so bleibt auch die Erklärung der Märchen als Frühlingsmythus doch sehr gesucht und gezwungen. Der Autor presst aus Personennamen Etymologien<sup>1</sup> heraus, die offenbar auf seine Theorie zugeschnitten sind, und die ebenso gut anders und vielleicht adäquater gedeutet werden können; da merkt man doch zu sehr die verstimmende Absicht. Nachträgliche Volksetymologien wie *Gesar* = *skye gsar* ‚der Wiedergeborene‘ sind doch für gar nichts beweiskräftig. Die ganze unsichere und tastende Argumentation des Verf. zeugt keineswegs von zwingender und fortreissender Logik. Man lese z. B. seine Erklärung der *Agu*, S. (25). In den Märchen treten drei *Agu* auf, deren Wesen und Habitus gar nicht charakterisiert ist. Nach einer Fassung der Sage sollen neun, nach einer anderen achtzehn *Agu* vorhanden sein. Dem Verf. gelang es, bisher sechs dieser Namen festzustellen. Nach Anführung derselben fährt er fort: ‚Sieht man auf alle diese verschieden-

<sup>1</sup> Wie vorsichtig besonders Etymologien von Eigennamen behandelt werden müssen, geht schon daraus hervor, dass sich im schriftlichen Epos oft ganz andere oder von der Schreibung FRANCKES abweichende Namen nachweisen lassen. So finde ich dort z. B. *Gog te'u* statt *Gog zo* und *rKyañ rgod yer pa* statt *rKyañ byañ dgyer pa*, Benennung von Gesars Rosa.



artigen Namen, so wird man zu der Vermutung geführt, dass dieselben naturmythologischen Ursprungs sind. Die *Agu*<sup>1</sup> könnten die Verkörperungen von Monaten sein.<sup>2</sup> Mit einer solchen hinkenden Beweisführung wird sich schwerlich ein ernster Forscher befreunden können. Es ist ja verhältnismässig eine leichte Sache, mythologische Theorien aufzustellen, aber oft schwer, sie allseitig zu begründen. Was aber die Forschung der Gegenwart vor allem mit Recht verlangt, ist ein kritisch gesichtetes, umfangreiches Thatfachenmaterial, auf welches sich aus einer Kette thatsächlicher Beweisstücke gebildete Hypothesen von überzeugender Kraft gründen lassen. Nichts von dem ist in FRANKES Ausführung zu finden. Seine Darstellung ist eine persönliche Gefühlstheorie, aber keine deduktive Thatfactentheorie. Mythologie ist ausserdem ein Bestandteil der Kultur, des geistigen Lebens eines Volkes und kann nur im Zusammenhang mit den gesamten Kulturerscheinungen richtig erfasst und commentiert werden. Solange wir nicht in der Lage sind, die Elemente der Kulturperiode, welcher die Gesarepen angehören, zu analysieren, sind wir auch nicht imstande, uns vollkommene Vorstellungen von den mythologischen Ideen jenes verschwundenen Zeitalters zu machen. Was würde ein moderner Sanskritist zu dem Vorgehen eines Volksforschers sagen, der in Indien neun kleine aus dem Mahabharata entlehnte Märchen nach mündlicher Erzählung aufschrieb und dann ausschliesslich nach diesem dürftigen Material, ohne das Riesenepos selbst zu Rate zu ziehen, ohne sich um den Veda und andre Dinge zu kümmern, eine Dissertation über die Mythologie der alten Inder zum besten gäbe? Es wäre ja immerhin nicht ausgeschlossen,

<sup>1</sup> An zwei Stellen des Textes v, 33 und vi, 56 nennen die *Agu* den Gesar *p'a spun ni yan lag* 'ein Mitglied ihrer Vaterbrüder', eine ganz unerklärliche Bezeichnung, da von einem Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Seiten sonst gar keine Rede ist. In der mongolischen Sage ist nun *Thotog*, welcher dort die Rolle der *Agu* gegenüber Gesar spielt, der Oheim desselben. Im Tibetischen bedeutet *a k'u* 'Oheim', und in der litterarischen Gesarsage Tibets treten in der That *A k'u* genannte, in der Regel als *A k'ui glü dkar dpa bdul rname* näher bezeichnete Wesen auf, über deren Beziehungen zu Gesar selbst ich jedoch noch keine bestimmten Angaben machen kann.



dass FRANKES jetzt ungenügend gegründete Theorie eine geniale Vorahnung ist, die sich bei Auffindung grösserer Materialien durch bessere Argumente zu einem exakten Beweise erheben könnte, woran freilich im Hinblick auf die anderen bekannten Versionen gelinde gezweifelt werden mag, aber nicht deshalb, um die Theorie lediglich als solche anzufechten, bin ich näher auf dieselbe eingegangen, sondern in der Hauptsache darum, um den sehr talentvollen und verdienstlichen Verfasser auf die Gefahr hinzuweisen, in welche er durch seine mythologischen Neigungen seine eifrige folkloristische Sammelthätigkeit bringt. Dass FRANKKE weitere Publikationen zur Gesarsage ankündigt, werden viele, und ich selbst nicht am wenigsten, mit aufrichtiger Freude begrüßen. Dass er aber diese jetzt schon unter der Marke eines Herbst- und Wintermythus ausgibt, erfüllt mich einigermassen mit banger Besorgnis, nicht etwa aus Befürchtung, dass diese schematische Durchführung des Jahreszeitenmythus in anderen Köpfen Unheil anstiften könnte, oder weil man dem Verf. seine ganze Idee überhaupt verargen sollte — warum ihm nicht ebenso gut das Recht zugestehen, Theorien zu bilden und seine Freude daran zu haben wie jedem anderen auch? Aber die Besorgnis erscheint mir nicht ungerechtfertigt, dass FRANKKE, verführt von dem Zauber der ihn völlig einnehmenden Theorie, im weiteren Verfolg des Sammelns seinem Stoffe nicht mehr mit demjenigen Masse von Unbefangenheit und Unparteilichkeit gegenübersteht, welches von einem Forscher und Sammler auf dem Felde der Volkskunde unbedingt verlangt werden muss, dessen oberste Pflicht in der Wahrung strengster, alles Subjektive fernhaltender Objektivität besteht. Jeder praktische Volksforscher wird den Wert einer Sammlung verneinen, deren Ziel auf den Nachweis einer vorgefassten Meinung gerichtet war. Die Geschichte der Wissenschaft bietet genug traurige und tragikomische Beispiele von solchen Sammlern, die das Irrlicht in den Sumpf gelockt, um für immer von einem solchen Verfahren abzuschrecken. Wer mit einer fertigen Theorie im Kopfe Folklore sammelt, wird fast stets der Versuchung erliegen, eine eklektische Selektionsmethode einzuschlagen, nach der Existenz bestimmter Stoffe

und Gedanken zu spüren und in die Leute Dinge hineinzufragen, die hernach wieder herausgefragt werden. Aus eigener Erfahrung weiss ich nur zu gut, dass man unter wenig- oder uncivilisierten Stämmen auf jede Frage irgend eine positive Auskunft erhält (gerade so wie bei uns von Leuten des Volkes), und in vielen Fällen eine solche, die deutlich den Stempel an sich trägt, dass der Gewährsmann nur die Tendenz befolgte, die nach seiner Ansicht dem Fragesteller erwünschte und ihm selbst daher Belohnung verheissende Antwort zu erteilen. Ich bin natürlich weit von der Uebersetzung entfernt, dass FRANCES vorliegende Arbeit in solcher Weise zustande gekommen ist; im Gegenteil muss ich ausdrücklich betonen, dass die von ihm hier niedergelegten Texte und Uebersetzungen direkt als Muster von Sachlichkeit und Objektivität zu bezeichnen sind, die jedes Lob verdient, aber es könnte ihm vielleicht ganz unbewusst im weiteren Ausbau seines Grundgedankens der Fehler unterlaufen, von jenem rechten Pfade abzuweichen. Und nur auf die Möglichkeit dieser Gefahr, die sich oft unbemerkt einschleicht und manchem bedeutenden Forscher verhängnisvoll geworden ist, möchte ich mit dieser aufrichtigen und wohlgemeinten Warnung den verdienten Missionar hinweisen.

Was nun die von FRANCES behauptete Verwandtschaft der Gesargeschichten mit der indogermanischen Heldensage betrifft, so ist zunächst daran zu erinnern, dass bereits SCHOTT in ERSCH und GRUBER, 1. Sect., 64. Teil, S. 342 Parallelen zwischen Stoffen der mongolischen Gesarsage und der Odyssee, dem Heraklescyklus und der Kalewala gezogen hat. GRIMM l. c. III 392 citiert die Edda und die langobardische Sage von Alboin. Dann trat JÜLIE hervor mit seiner Abhandlung 'Ueber die griechische Heldensage im Widerscheine bei den Mongolen' in den Verh. der 26. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Würzburg, Lpz. 1869, S. 58—71, endlich POTANIN mit seiner Arbeit 'Das griechische Epos und der Folklore des Ordos' (russisch) in der Moskauer Ethnographischen Rundschau 1894, 2 (xxi). Diese Forscher sind nun im Nachweise von Parallelen weit glücklicher gewesen als FRANCES mit seinen zwölf kurz an-



gedeuteten Vergleichspunkten; freilich muss man ihn in diesem Punkte insofern billiger beurteilen, als dem Missionar in Ladakh keine grosse Bibliothek zur Verfügung stehen wird. Trotzdem kann man nicht behaupten, dass auch nur eine dieser Thesen überzeugend wirkt und vor einer eindringenden Kritik standhält. Manche sind entschieden ganz verunglückt. So vermag ich beim besten Willen nicht einzusehen, wie die Geburt des *Don grub* durch den Hagel dem goldenen Regen des Zeus entspricht, wo doch die beiden Situationen sowohl in ihrem inneren Motiv wie auch in dem äusseren Vorgang von Grund aus verschieden sind. Manche Züge wie das Vorkommen der Zahl 9, grosse Kraft des Helden, schnelles Wachstum desselben als Knaben, zwei zusammenschlagende Felsen, Lehrzeit bei einem Schmied, die der Verf. für spezifisch indogermanisch hält, finden sich ebenso gut in derselben Weise auch bei andern Völkern, sogar in der neuen Welt. Man könnte sich anheischig machen, mittelst ähnlicher und noch viel zahlreicherer und frappanter Analogien Beziehungen zwischen der tibetisch-mongolischen Heldensage und den ins Endlose gehenden Sagenzyklen der nordwestamerikanischen Indianer zu konstruieren, aber der sich daraus ergebende Gewinn würde derselbe sein wie im vorliegenden Falle. Denn sprunghafte Vergleiche können niemals zu einem Ergebnis führen. Was eigentlich in aller Welt soll durch solche Zusammenstellungen erwiesen werden? Sie beweisen doch weder die Selbständigkeit oder Abhängigkeit des einen Sagenkreises vom andern, noch auch die Wanderung gewisser Sujets von Volk zu Volk. Denn wo ist der Weg, der von der Odyssee zu Gesar oder von Gesar zur Edda führt? Da vermag nur eine auf historischen Gesichtspunkten fussende streng-philologische Methode, welche langsam und sicher eine Brücke von Volk zu Volk, von Stamm zu Stamm baut, die sichere und rechte Strasse zu finden. Die Zeit und Raum verachtenden, durch alle Perioden der Geschichte springenden und über den ganzen Erdball hüpfenden Vergleiche mögen ja sehr geistreich klingen, sind aber darum doch zum mindesten ein müssiger Zeitvertreib der Phantasie. Was immer noch die Zukunft auf dem Ge-



bierte der Gesarsage zu Tage fördern wird, für die Gegenwart behält das Wort EMIL SCHLAGINTWEITS aus dem Jahre 1864 seine Gültigkeit: „Ungeachtet der übereinstimmenden Züge zwischen den abendländischen Dichtungen und der Sage von Gesar Chan, ist doch kein Zusammenhang irgendwelcher Art anzunehmen, ein Zurückführen auf einen gemeinsamen Ursprung ist nicht möglich.“

Dass Stoffe der Gesarsage teilweise in eine Epoche zurückreichen, welche vor der Einführung des Buddhismus in Centralasien liegt, mag an sich wohl eine ziemlich wahrscheinliche Vermutung sein, die Gründe indessen, die FRANCKE für den vorbuddhistischen Ursprung ins Feld führt, scheinen mir wenig stichhaltig zu sein. Auf solchen Ursprung glaubt er nämlich schliessen zu müssen aus verschiedenen antibuddhistischen Bemerkungen. Aber was sollen diese, wenn sie in der That vorhanden sein sollten, für vorbuddhistischen Ursprung der gesamten Sage beweisen, da doch antibuddhistische Tendenzen sich doch offenbar erst zur Zeit der Entfaltung des Buddhismus erheben können? Dass überdies Pfaffen verspottet und der Lächerlichkeit preisgegeben werden, ist durchaus nicht mit Verächtlichmachung der Religion gleichzusetzen. In dem mongolischen Gesar kommen die Pfaffen noch weit schlimmer weg, obwohl hier Gesar selbst als der Bannerträger und Pionier des Buddhismus auftritt, und mit Recht konnte daher SCHOTT von diesem Werke sagen: „Wie in manchem volkstümlich gewordenen Heldenroman, so waltet auch hier nicht selten ein recht erquicklicher Humor, der besonders in Konflikten mit Philistertum, stupider Tyrannei und pfäffischer Heuchelei sich geltend macht.“ Auch in der historischen tibetischen Litteratur werden den Lama oft genug derbe Wahrheiten gesagt, und z. B. in der „Prophezeiung des Padmasambhava“ (*ma oñ luñ bstan*) wird die sittliche Verkommenheit der Priester mit grellen Farben gemalt. Auch das Tiertöten ist nicht ausschlaggebend für die Annahme vorbuddhistischen Ursprungs, denn überall im buddhistischen Tibet wurden und werden Tiere geschlachtet und verzehrt, was selbst in einem so frommen Legendenbuche wie dem des *Milāraspa* geschieht, des Einsiedlers und Asketen, der auch nicht vor

dem Fleischgenuss zurückseht. Bei der Beurteilung der Frage nach dem Alter der Gesarsagen wird es sich vor allem darum handeln, erst durch sorgfältige Vergleichung aller erreichbaren Texte den alten Zustand der materiellen Kultur des Landes zu erschliessen. Daraus werden sich gewiss wertvolle Resultate für die Kulturgeschichte ergeben. Um nur ein Beispiel anzuführen, scheint mir weit bereicher als die von FRANCKE für das Alter der Sage angeführten Argumente der Umstand zu sein, dass in Märchen I, 5—11 der Gebrauch der Steinschleuder und in IV, 14 die Verwendung eines Steingefässes (*rdul lu*) zum Essen erwähnt werden. Dem schliesst sich in der mongolischen Heldensage an, dass auf S. 15 die Nabelschnur mit einem scharfen schwarzen Steine durchschnitten wird, dass S. 133 der Kamelhirt eines Riesen einen Stein von der Grösse eines Kamels als Pfeil zuspitzt, dass ferner S. 221 ein Krieger einen steinernen Harnisch anlegt. Das sind wertvolle literarische Dokumente für die Prähistorie, die zugleich ein hohes Altertum für die Gesarsage wahrscheinlich machen.

Die im Märchen IX, 5 vorkommende Anspielung auf die 'weissen Zelte der Hor' weist auf den grossen Teil des tibetischen Gesarepos hin, welcher den Krieg der Tibeter gegen die *Hor* behandelt; und dieser scheint dem fünften Capitel vom *Siraighol'schen* Krieg in der mongolischen Sage zu entsprechen. R. SHAW (Reise nach der hohen Tatarci, S. 245) hörte in Kashgar einen alten Wasserträger aus Balti ein Lied aus diesem Abschnitt des Cyklus von Gesar vortragen, dessen Inhalt er kurz wie folgt zusammenfasst: 'Während sich Keser, der König von Kleintibet, auf einem weiten Feldzuge befand, entführte der König von Yarkand dessen Weib. Nach seiner Rückkehr zog Keser verkleidet nach Yarkand und trat bei einem Hufschmied in die Lehre. Er war so geschickt, dass wegen seiner vortrefflichen Arbeit der König Kenntnis von ihm erhielt. Keser wurde sehr begünstigt und fand dadurch Gelegenheit, den König umzubringen, sein Weib wiederzuerlangen und sich zum Herrn von Yarkand zu machen.' DESGOUINS (*Annales de l'extrême Orient* II, 133) nennt ihn auch 'König der *Hor* in den weissen Zelten'. Dass Gesar die Turk-

stämme besiegte, berichtet ferner WADDELL, *The Buddhism of Tibet*, p. 478.

Es seien nun einige Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Uebersetzung angefügt.

1, 2: *lha yul nas stañ lhai dbaḥ po rgya bñin*. FRANCKE verbindet *stañ lhai* mit *lha yul nas* und übersetzt: „aus dem oberen Götterreich“, was aber doch allen Regeln tibetischer Syntax widerspricht, denn in diesem Falle müsste es doch *stañ lha* (oder *lhai yul nas*) heißen, wie sich in II, 1 findet. Man kann nur construieren: aus dem Götterlande [kam] der Herrscher der oberen Götter, Indra. Uebrigens zeigen ja auch alle folgenden Stellen, wie 1, 3, 13, 23, 24, II, 1 u. s. w. die constante Verbindung *stañ lhai dbaḥ po rgya bñin*, in welchen FRANCKE jedesmal den Ausdruck *stañ lhai* seltsamer Weise unübersetzt lässt.

1, 2: *srib cīg la* „auf einmal“. Nach JÄSCHEKE: „eines Nachts, in der Dunkelheit“, was in dem Zusammenhang der Stelle auch entsprechender ist.

1, 7: *a mai dus la k'al k'al pin* „die Mutter spann dich zu ihrer Zeit“. Es ist besser aufzufassen: zur Zeit der Mutter wurdest du gesponnen. Ebenso im folgenden Parallelvers.

1, 9: *bu nai dus la k'ur k'ur pin* „zur Zeit, als ihr Kind sie, mich, trug“. Dieser Satz ist ebenfalls unrichtig construiert. Ich würde übersetzen: zu der Zeit, als ich ein Kind war, habe ich dich (die Schleuder) bei mir getragen.

1, 11: *p'og pai rtiñ nas dbud dogs med* „triff gut, lass den Feind nicht davon!“ Wörtlicher: nachdem du [den Feind] getroffen hast, ist nicht zu befürchten, dass er entrinnt.

1, 12: *sogs pa* bedeutet „Schulterblatt“ und nicht „Flügel“.

1, 20: *p'o c'en sga srab* „gesattelter Hengst“; *sga srab* mit dünnem, feinem (d. h. fein gegerbtem) Sattel.

II, 31: *mi p'od* „es ist nicht recht“. Besser: ich bin nicht instande, kann es nicht über mich gewinnen.

III, 11: *sdig pai gri gu*; *sdig pa* ist unübersetzt; es ist wohl „der Böse“ (= *pāpiya*, *Māra*) darunter gemeint.



iv, 4: *nag ga be lde*. Für FRANKES Vermutung, dass dieses sonst nicht vorkommende Wort ‚schielaugig‘ bedente, lässt sich anführen, dass auch in der mongolischen Heldensage (p. 16 der Uebersetzung von SCHMIDT) Gesar mit schielendem rechten Auge zur Welt kommt. Im mongolischen Texte (p. 11, Zeile 2) ist an dieser Stelle das Wort *kiliiku* (*kilnikhu*, *kilaikhu*) gebraucht, das dem tibetischen zur *mig lta ba* ‚seitwärts schielen‘ entspricht.

iv, 6: *skye loñ med pa p'e gam edug* ‚da nimmt er sich keine Zeit zum Waschen und isst Mehl!‘ ‚Waschen‘ ist wohl nur ein Druckfehler für ‚wachsen‘, wie auch richtig bei Wiederholung derselben Redensart in iv, 10 dasteht. Treffender scheint mir der Gedanke durch die Uebersetzung zum Ausdruck zu gelangen: er hat sich nicht einmal Zeit zum Wachsen genommen, d. h. er ist noch nicht gewachsen, eben erst geboren und isst doch schon Mehl.

iv, 6: *boh stan* ‚Eselssacktuch‘, muss heissen ‚Satteldecke eines Esels‘.

iv, 8: *a ne bkur dman mo* ‚die Gattin bKur dman mo‘; *a ne* ist besser als ‚Grossmutter‘ zu fassen, mit Rücksicht auf das gleiche Verwandtschaftsverhältnis dieser Persönlichkeit zu Gesar in der mongolischen Sage.

iv, 20: *stah lha la bltas te mda dar dkar po zig dbyugs* ‚und weisse Bänder weht er hinauf zum Himmel‘. Wer in diesem wie in den vorhergehenden und folgenden Versen unter dem Subjekt ‚er‘ zu verstehen sei, ist keineswegs ersichtlich wie auch der Sinn dieses ganzen Liedes nicht genügend klargelegt ist; das Verbum ‚hinaufwehen‘ ist mir auch unverständlich. Vielleicht ist der Sinn: zu den Göttern oben aufschauend schwingt man ein Pfeilband von weisser Seide (oder etwa auch: lässt man hin- und herflattern).

v, 2: *an dhe ban dhe* (S. 31 *an de*) wird vom Verf. als ‚Gefährten‘ erklärt mit der Bemerkung, dass die Herleitung dunkel sei, gleichwohl aber in der Uebersetzung durch ‚Priester‘ wiedergegeben. Wenn des Verf. Deutung richtig ist, so dürfte *an de* wahrscheinlich auf mong. *anda* ‚Freund, Gefährte‘ zurückgehen.

v, 9: *sññ kai k'a la me bññs* 'Feuer auf sein Herz legen'; zu verbessern: auf seine Brust.

v, 12: *p'yogs bñi* fehlt in der Uebersetzung. Unter den 'vier Feinden der vier Seiten' sind die um beide Arme und Beine gelegten vier Fesseln zu verstehen.

v, 16: *myoh ba* Thee, Bier, Milch schmecken, geniessen. Warum die Uebersetzung 'kommen'?

vi, 29 und vii, 6. Diese beiden Verse scheinen noch sehr der Aufklärung im einzelnen bedürftig zu sein; die Uebersetzung von *bsam pas don grub* 'mit Gedanken gefüllt' ist mir unverständlich und auch schwerlich zutreffend; weder die Worte *kun mis* noch *brgyabs dgu brgyabs cig* gelangen in der Uebersetzung zum Ausdruck, ebenso wenig *rkyal rlon ni* in vii, 6.

vii, 33: *t'or cog* besser 'Haarschopf' als 'Krone'.

viii 4: *k'a obubs te bors* 'steckte ihn in einen Topf und legte den Deckel darauf'. Nach JÄSCHKE: sie legte ihn umgekehrt, mit dem Gesicht nach unten hinein.

Unsere lexikographischen Kenntnisse des Dialekts von Ladakh, die bisher ziemlich dürftig sind, erfahren aus den vorliegenden Texten mannigfache und willkommene Bereicherung, und die vom Verf. auf S. 29—34 zusammengestellten selteneren Wörter und Formen stellen eine äusserst dankenswerte und gediegene Leistung dar, die zum Verständnis dieser ersten in einem lebendigen Volksdialekt der Gegenwart vorliegenden Sprachproben wesentlich beiträgt. Vielleicht entschliesst sich der Verf., für künftige Publikationen ausführliche, alphabetisch angeordnete Glossare auszuarbeiten, deren wir zur Herstellung eines grossen umfassenden Lexikons der tibetischen Sprache dringend bedürfen. Der vorwaltende Gesichtspunkt muss naturgemäss der sein, alle bei JÄSCHKE nicht auffindbaren Wörter, Verbindungen und Bedeutungen zu definieren. Wieviel bereits JÄSCHKE auf dem Gebiet der lexikographischen Behandlung des Ladakhi geleistet hat, ist daraus ersichtlich, dass sich viele der hier vorkommenden Dialektausdrücke mühelos mit Hilfe seines Wörterbuches erklären lassen, wie, um nur einige Beispiele zu citieren,

*edon pa* (II, 15) in der Bedeutung: essen, trinken, *p'i t'og* (II, 38) Abend, *bzum* (III, 29) zu *edzin pa*, *ldad pa* (III, 41) = *glad pa* Gehirn, *ra t'o* (IV, 6) = *ra do* (?) Ziegenhaarstrick, *K'yud pa* (V, 2) imstande sein, *ta bag* (FRANCKE: *ta bāg* V, 4) Teller, *mul* (V, 4) = *dñul* Silber, *ldo* (V, 25) = *glo* Seite, *ta gi* (VI, 2) = *ta gir* (JÄSCHKE) Brot, *aval* (VI, 6) s. v. *arel ba* ernähren, *ko re* (VI, 57) Trinkschale u. a.

Zuweilen treffen wir hier bei JÄSCHKE nicht belegte Wörter oder bekannte Wörter mit neuen Bedeutungen, bei welchen eine erklärende Anmerkung des Verfassers wünschenswert gewesen wäre, weshalb eben in solchen Fällen eine allseitige Ausbeutung gewährende glossarische Darstellung des Wortvorrates zu empfehlen ist. So wird z. B. eine Erläuterung dahin vermisst, wie das Verbum *byiñ ba*, *Lad. byiñ ba*, das sonst in der Bedeutung 'einsinken, untersinken' bekannt ist, an Stellen wie III, 28, 32, 36, 43, 44, 45 den entgegengesetzten Sinn 'emportauschen, herauskommen' annimmt. Ebenso ist uns *bors*, zu *obor ba*, III, 28, 37, als 'ergreifen, festhalten' nicht geläufig. In III, 31 wäre *p'ud* in der Verbindung *nai lag pa p'ud* 'lass meine Hand los' als bisher nicht belegter Imperativ zu *obud pa* aufzustellen gewesen. Als weitere Wendungen, zu deren Interpretation wir gerne den Verfasser hätten das Wort 'ergreifen' sehen, seien angeführt: *zas* III, 36 er rief, *egrog ste* III, 47 erschrak, *ts'ig cig mnan* IV, 6 legte einen Stein darauf, ebenso *ts'ig* IV, 10 Stein, *skyil ba* IV, 14 füllen, *yyog siñ* V, 29 Schürstock, *mun te* V, 29 ohnmächtig werden, *ñad* VI, 1 begegnen, *t'eb* VI, 4?, *tsog se* VI, 58 = (m)ts'ogs se, *edzag* VIII, 11 im Sinne von *edzeg* hinaufsteigen, *edon t'ah* VIII, 33 Gastmahl.

Ueber tibetische Lieder ist bisher sehr wenig zu allgemeiner Kenntnis gelangt. Der erste, welcher diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuwandte, war der Missionar H. HAXLOS, der mit grossem Geschick eine Sammlung von 150 aus dem Munde des Volkes aufgezeichneter Lieder zusammenbrachte und dem Londoner Orientalistencongress eine Auswahl derselben in englischer Uebersetzung



vorlegte.<sup>1</sup> Die Texte sind leider bisher nicht veröffentlicht worden, obwohl sie nach der von mir eingesehenen Abschrift zu urteilen, die Herr Dr. HUTN in London davon genommen hat, schon allein aus sprachlichen Gründen eine Publikation reichlich verdienten. Dann widmete H. FRANCKE im *Globus*, Bd. 75, S. 238—242 dem Ladakher Volklied eine kurze Charakteristik in inhaltlicher, rhythmischer und musikalischer Hinsicht und teilte zwei Lieder in Umschrift, Uebersetzung und Notenschrift mit.<sup>2</sup> Das eine derselben, betitelt „das Kloster *Alci*“, begegnet, um dreizehn Verse vermehrt, unter Nr. 5 der vorliegenden Sammlung wieder. Seit dem Erscheinen jenes Aufsatzes hat FRANCKE die Zahl der von ihm aufgezeichneten Stücke von 25 auf 150 gebracht und beabsichtigt, dieselben in kleinen Heften, die etwa zehn Lieder umfassen sollen, zu veröffentlichen. Inwieweit bei dieser Arbeit die auf dem Titelblatt angekündigte Mitarbeiterschaft von RIEBACH und SHAWK beteiligt sein wird, ist nicht gesagt. Auf Grund seiner neuen Sammlung gelangt FRANCKE zu dem Ergebnis, vier verschiedene Typen ladakhischer Poesie annehmen zu sollen, nämlich Hoflieder, Tanz-, Hochzeits- und Trinklieder. Von den beiden letzten Gattungen werden Proben erst in späteren Serien vorgelegt werden. Sie sollen viel wertvolles mythologisches Material enthalten und in einer älteren Form des gegenwärtigen Volksdialektes

<sup>1</sup> The folk-songs of Ladak and Baltistan. Transactions of the ninth International Congress of Orientalists, vol. II, p. 615—635.

<sup>2</sup> Die Anfangsverse des zweiten Liedes „Der Tod“

a dam ba ra bñin du  
rñed dkai dal obyor t'ob ts'e

übersetzt FRANCKE: „Gemäss dem grossen Lotus (der Lehre Buddhas) ist es eine schwere Zeit bis zum Finden des neuen Leibes (der Wiedergeburt).“ Der Sinn der Stelle kann aber offenbar nur folgender sein: „Wenn ihr den gleich dem Udumbara schwer erreichbaren Zustand des inneren Friedens erlangt habt, [dann verzichtet auf ausgelassene Heiterkeit und wendet euch der heiligen Lehre zu.“] Dieses Lied ist auch in HARLOVE'S Sammlung unter Nr. 1 vorhanden, das elf Strophen oder 44 Verse mehr hat als die vierstrophige Version FRANCKE'S. Nebenher will ich bemerken, dass das von H. S. LANDON, Auf verbotenen Wegen, 4. A., S. 405, mitgeteilte angeblich das Gebet eines Soldaten enthaltende Lied seinen Ursprung lediglich in der regen Phantasie des Verfassers hat.

verfasst sein. Die erste Gruppe, die Hoflieder, entbehrt jedes volkstümlichen Charakters; es handelt sich vielmehr bei diesen um literarische Kunstprodukte bestimmter, zuweilen auch am Schluss mit Namen genannter Verfasser (wie in 1 und 11), deren Stil sich gänzlich dem der Schriftsprache anschliesst. Sie wenden sich an Fürsten, vornehme Familien, Lama und Kirchenhäupter, behandeln deren Schlösser, Gärten und Klöster und rühmen ihre hohen Tugenden, wobei es an Schmeicheleien, wie in aller höfischen Dichtung, nicht fehlt. Trockene Gelehrsamkeit und pedantisch-würdevolle Steifheit, jedes höheren Schwunges bar, sind die Kennzeichen dieser Poesie. Im 1. Liede, das übrigens in vier Strophen zu je vier Versen abzutheilen ist, wird von einem Minister der königliche Garten von Leh besungen, im 2. werden die Edeln von *Stog* mit übertriebenen Lobeserhebungen überschüttet, in 3 wird das Kloster *Alci* mit prosaischer Nüchternheit beschrieben; Nr. 11 ist ein Akrostichon, in welchem die Anfangsbuchstaben der Verse nach der Reihenfolge des tibetischen Alphabets geordnet sind. Hier beherrscht naturgemäss die Form den Inhalt, in dem man eine fortschreitende Gedankenfolge vergeblich sucht. Mit Recht hebt FRANCKE hervor, dass die in dieser Art von Gedichten auftretenden historischen Namen nichts für das Alter der einzelnen Stücke beweisen können, da dieselben Stoffe beständig weiter überliefert und auf andere Personen im Wechsel der Generationen übertragen werden. Einen unmittelbaren Beweis für diese Behauptung vermag ich für das dritte Lied 'das Polospiel' zu führen, das der Verf. zwar zu den Tanzliedern rechnet, wiewohl die persönliche Beziehung auf den Minister *Raim k'an* im Schlussverse eher auf seine Stellung innerhalb der ersten Gattung hinweisen sollte.<sup>1</sup> Eine kürzere und vielleicht ursprünglichere Version desselben Liedes findet sich nun in HAXLONS Sammlung unter Nr. 44, wo als der Polospieler ein gewisser *rGya ri pa* bezeichnet wird, der wie der grosse König *Gesar* von *gLik pa* aussieht. Dieser Fall führt in der That den Wandel in der Widmung der Lieder vor Augen und gibt eine

<sup>1</sup> Dazu stimmt auch die Bemerkung, dass dieses Lied nicht zum Tanze gesungen wird.



weitere Stütze für die Annahme an die Hand, dass jene schriftlich fixierten Quellen ihre Entstehung verdanken. Die Frage nach der Zeit ihrer Abfassung muss daher wohl mit dem Nachweise der literarischen Erzeugnisse zusammenfallen, aus denen die Lieder geschöpft oder denen sie nachgebildet sein mögen. Offenbar reicht der Kunstgesang auf dem Gebiete der tibetischen Litteratur in ein relativ hohes Altertum zurück, denn wir begegnen zahlreichen *glu* schon im Gesarepos und auf einer hoch entwickelten Stufe in den *mgur obum* des *Milaraspa* (Ende des elften Jahrhunderts). In den Tanzliedern gelangen die Bedürfnisse des Volkes mehr zu ihrem Rechte und seine Gedanken deutlicher zum Ausdruck. Sie werden zum Tanze gesungen, sind im Dialekte des Landes abgefasst und machen ausgiebigsten Gebrauch von Parallelismen, Reim, Wortgleichklang und meist vierfüßig-trochäisch mit untermischten Daktylen frei gebildeten Rhythmen,<sup>1</sup> wie sie sich bei gleich häufiger Anwendung des Daktylus schon in den Liedern des *Milaraspa* finden. Das Charakteristikum der eigentlichen Tanzlieder scheint darin zu bestehen, dass sich zwei Parteien gegenüberstehen, um sich in Strophe und Gegenstrophe abzulösen.<sup>2</sup> Beispiele für diese Gattung bietet Lied Nr. iv 'der Goldschmied' und Nr. vii 'der schöne *Te's rin skyid'*; in letzterem richtet ein Mädchen siebenmal an seine Freundin die Frage, ob sie nicht ihren Geliebten jenes Namens gesehen habe, worauf jedesmal eine neckische Antwort aus dem Munde der Gefährtin erfolgt, dass nur ein Mädchen von näher bestimmtem Aeusseren oder gewissen Eigenschaften vorübergegangen sei. Von dieser Art zu trennen sind die kleinen Liebeslieder vi, viii und x, welche die Gefühle nur einer einzelnen Person schildern. Zu dem 6. Liede bemerkt der Verf., es liege hier eine präbuddhistische Idee in der Thatsache vor, dass der Dichter nur eine einzige, nämlich die gegenwärtige Lebenszeit kenne

<sup>1</sup> Vergl. meine Bemerkungen zur tibetischen Poetik in Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Band XLVI, Nr. vii, S. 16—17 und über Parallelismus ibid. S. 15.

<sup>2</sup> Dasselbe wird auch in den Schilderungen von Tänzen berichtet, s. ROCKHILL, Notes on the ethnology of Tibet 716 und JRAS 1891, 123.



und somit der Vorstellung von der buddhistischen Lehre der Wiedergeburt fremd gegenüberstehe. Dagegen stellt Verfasser in seinem Beitrag zur Gesarsage, S. (29), die Vermutung auf, anknüpfend an die volksetymologische Erklärung des Namens Gesar aus *skye gsar* ‚der [jeden Frühling] Wiedergeborene‘, dass die alttibetische Naturreligion sehr leicht die Idee einer Wiedergeburt aus sich entwickelt haben könnte. Jedenfalls kann aus den Worten, dass das Glück nur in diesem Leben blühe, nicht der weitgehende Schluss auf eine vorbuddhistische Vorstellung gezogen werden, sondern es ist darin einstweilen nur der Ausdruck einer auf freudigen Lebensgenuss gerichteten Stimmung der modernen Ladakhi zu erkennen. Ebensovienig Vertrauen kann einem anderen Argument des Verf. für präbuddhistische Ideen in den Volksliedern entgegengebracht werden, dass nämlich ein anderes Lied nur drei Jahreszeiten (Herbst, Winter und Sommer) behandle, da nach seiner Vermutung das alte Tibet, gleich vielen anderen Ländern, nur drei Jahreszeiten gekannt habe. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass das Tibetische seit alters vier echt tibetische Wörter für die Bezeichnung der vier Jahreszeiten besitzt, und dass gerade die Dreiteilung der Jahreszeiten auf indischen Ursprung (heisse-, kalte- und Regenzeit) zurückgeht und sich auf die aus dem Sanskrit übersetzte Litteratur beschränkt (s. auch JÄSCHKE, Dictionary v. *das*, p. 255 a). Die von FRANCKE im Globus kurz besprochenen *t'oa skad*, die bei Feldarbeiten oder beim Tragen von Lasten zur Verwendung gelangen, sind in dieser Arbeit nicht behandelt, und wie ich glaube, mit vollem Recht. Denn solche im Takte bei der Arbeit wechselweise gesungenen Rhythmen, wie sie BÖCHER in seinem Buche ‚Arbeit und Rhythmus‘ beleuchtet hat, sind nicht als Volkslieder zu bezeichnen.

Es mögen schliesslich einige Ergänzungen und Vorschläge zu der im allgemeinen vortrefflichen Uebersetzung der zehn Lieder folgen, die indessen die Anschauungen des Verf. weder bekämpfen noch berichtigen wollen, sondern nur dem Zwecke dienen, zu zeigen, dass gerade bei diesen fast aller grammatischen Suffixe beraubten und also der Analyse einen weiten Spielraum gewährenden Texten

verschiedene Auffassungen möglich sind und unter Umständen auch neben einander bestehen können.

1, 10: *gñā k'ri btsan poi gduñ brgyud* 'sits a famous and strong family'. Sollte indessen hier nicht der Name des ersten sagenhaften tibetischen Königs *gñā k'ri btsan po* beabsichtigt sein, als dessen Nachkommen sich doch auch die Herrscher von Ladakh betrachten?

1, 12: *ñabs pad*. Die Uebersetzung 'lotusgleiche Füße' ist irreführend; denn die Füße sollen keineswegs mit dem Lotus verglichen werden, sondern es ist der in der lamaischen Ikonographie wohlbekannte Lotus gemeint, auf welchem Gottheiten und Heilige thronen. (Vgl. II, 30.)

1, 14: *adab c'ags p'o moi gauñs ññan* '[auf dem Wallnussbaum] singen Knaben und Mädchen melodische Lieder gleich Vögeln'. Eine so komische Scene hat der Verfasser dieses ersten Liedes gewiss nicht im Sinne gehabt. Die Uebersetzung kann nur lauten: 'Vögel, Männchen und Weibchen (männliche und weibliche Vögel) singen wohltonende Lieder.' Dieser Vordersatz enthält den Vergleich zu den beiden folgenden Versen, welche besagen, dass Jünglinge unter dem Baume singen.

1, 15: *adzom pos* ist besser substantivisch als verbal und zwar als Instrumental-Subjekt zu *glu dbyañs* zu fassen.

II, 1: *gtang rgyan* durch 'great protector (amulet)' zu übersetzen, liegt kein Grund vor statt durch das wörtliche und weit sinngemässere 'Scheitelschmuck'.

II, 2: *drin can rtsa bai bla ma* 'the lama who is kind from the root'. Es muss heissen: 'Der huldvolle oder gadenreiche Wurzel-Lama,' d. i. der Lehrpriester, von welchem im gerade vorliegenden Falle die Belehrung erteilt wird (s. JASCHKE, Dictionary p. 437 b).

II, 6: *rta bdun rgyal po*, der König mit sieben Pferden als Bezeichnung der Sonne ist natürlich indische Vorstellung (= Skr. *sa-ptasapti*).

II, 12: *skye dguī re ba bskañ byuñ* '[in him] the hope of nine re-births is fulfilled'. Die Verbindung *skye dgu* bedeutet aber niemals 'neun Wiedergeburten', sondern 'Menschen, Menschheit', indem *dgu*

zu einem bedeutungslosen Pluralzeichen herabgesunken ist. Es kann daher nur übersetzt werden: „Die Hoffnungen der Wesen sind in Erfüllung gegangen.“ In einer Note bemerkt der Verfasser freilich, dass das Volk diesen Vers in dem von ihm angedeuteten Sinne zu verstehen scheine; aber ich sollte glauben, dass in diesen durchaus im Stile der Büchersprache abgefassten und mit grosser Wahrscheinlichkeit auch auf litterarische Produkte zurückgehenden Kunstgedichten die Wortbedeutungen der Schriftsprache zu grunde gelegt werden müssten. Und es ist auch FRANCKES ausdrücklich geäussertes eigenes Urtheil, dass die gewöhnlichen Leute den Inhalt solcher Erzeugnisse nicht verstehen. Es ist deshalb leicht erklärlich, dass ein rein litterarischer Ausdruck wie *skye dgu* zum Spiel volksetymologischer Deutungen wird.

II, 17: *lugs gñis brgyad cui k'rim* ‚the 80 kinds of the two-fold custom‘. Diese Verbindung kann nach JÄSCHKE nur erklärt werden: die 80 Gebote der beiden Gesellschaftsklassen, der Laien und Kleriker, oder auch die 80 Bestimmungen der verbundenen kirchlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit.

II, 21: *bka luñ*, hier von einem Minister gesagt, wohl nicht so sehr ‚Propheteiung‘, als vielmehr ‚Geheiss, Gebot‘.

II, 27: *c'ags* als Substantiv in der Bedeutung ‚Quello‘ zu fassen, liegt keine Nothwendigkeit vor; es ist das schliessende Verbum des Satzes. ‚Für den oder in dem von der Schar des Götterheeres errichteten Palast . . . erstand, erwuchs Segen.‘

III, 1: *sa ogul nañ nam ogul co yin* ‚with an earthquake we shall shake the sky!‘ Ich kann *ogul* in beiden Fällen nur als intransitives Verbum auffassen. Auch HANLON (l. c. p. 633) übersetzt diesen Vers: ‚the earth is quaking, the heavens thundering.‘

III, 5: *Cig tan groñ*, das Dorf *Cig tan*; bei HANLON *Lu tu cig tan groñ* in *Cu šod*.

III, 6: *k'an pa* soll das persisch-arabische *khan* vorstellen, könnte aber sehr wohl auf tib. *mk'an po* zurückgehen, wie auch HANLON an dieser Stelle schreibt.

III, 21: *lob stoñ* tausend Jahre. *Lob* statt *lo* braucht nicht durch die Annahme eines stummen Präfixes *b* in *stoñ* erklärt zu werden,



da JÄSCHKE bemerkt, dass in Westtibet *lob* zuweilen für *lo* stehe wie *lob ma* für *lo ma* (und andere Analogieen).

v, 3: *bla mai t'ugs kyi smon lam* ,through the prayers of the souls of the lamas'. Die Seelen der Lama beten doch wohl nicht! Ich würde übersetzen: geistiges, innerliches Gebet, und ebenso v, 6: *t'ugs kyi rgya mts'o legs byuñ* das geistige Meer (d. h. die grosse Ausdehnung der inneren Eigenschaften) ist vortrefflich geworden, anstatt: something good has happened on the ocean of souls.

v, 9: *ka gduñ señ ge gzoñ bsgruñs* ,with the chisel lionlike pillars were formed' (im Globus: löwenstarke Säulen). Die Stelle ist wohl so zu verstehen, dass es sich um Säulen mit einem Löwenkopf auf dem Capital handelt.

v, 10: *nor dzin pa ta* ,rich bookshelves'. Wohl besser: Schätze enthaltende, bergende Bücherkisten.

v, 14: *batan pa yul sruñ mdzod cig* ,protect the teaching (religion) in the country!'. Diese Konstruktion wäre dem tibetischen Sprachgeiste zuwider. Man kann wohl nur construieren: beschütze das Land durch die Lehre! Vergl. zudem V. 16: *batan pas yul sruñ mdzod cig*.

v, 17: *rkos* ,ornaments', besser: Skulpturen.

v, 18: *sgo bsgrigs* ,book-cases'. Diese Uebersetzung ist mir unverständlich und hätte vom Verf. näher erklärt werden müssen. Man sollte erwarten: das Zurechtmachen oder Zusammenfügen der Thüren (*sgrig sgo* bedeutet ,Flügelthür').

v, 21: *skyil bkruñ* ,with pious finger attitude' bedeutet doch einfach: mit untergeschlagenen Beinen sitzen.

v, 22: *lag t'ub btan pai ñi ma* ,the sun of the teaching of Buddha', vielmehr: Çakyamuni, welcher die Sonne der Lehre ist, als die Sonne der Lehre.

v, 26: *bla mai slob ma rnams gñis* ,the disciple of the Lamas, the two-fold way'. Ich kann diesen Passus nur durch die Worte ,die beiden Lamaschüler' wiedergeben und verstehe nicht, wie der Verf. zu der Uebersetzung ,zweifacher Weg' kommt, noch was er damit meint. Ebenso in V. 28: *druñ rams ts'e brtan rnams gñis* ,the doctor Ts'e brtan [with the] twofold way'. Aus dem Zusatz *gñis* geht

hervor, dass es sich um zwei vorher aufgezählte Namen handelt, so dass ich die Stelle auffasse: Die beiden, nämlich *Druñ rams* und *Ts'e brtan*. Uebrigens heisst ‚Doktor‘ auch *rab öbyams*.

v, 30: *snan gser* ‚goldener Dhyānibuddha‘ scheint sehr unwahrscheinlich zu sein; doch bin ich gegenwärtig selbst nicht in der Lage, eine Verbesserung dafür vorzuschlagen.

v, 34: *hka ögyur rim gñis* ‚the two ways of the scriptures‘; wohl eher (*rim* bedeutet niemals ‚Weg‘) die beiden Reihen, Serien des Kanjur, der vermutlich im Kloster *Alci* in einem doppelten Exemplar vorhanden ist.

vi, 6: *bo mo aa* ‚ich, das Mädchen‘ ist in der Uebersetzung übergangen; *bo mo* westtibetisch = *bu mo*.

ix, 17–18 (im ABC-Liede). Der Verf. fasst den ersten dieser Verse als Vergleich zu dem folgenden; es ist aber kaum anzunehmen, dass überhaupt ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Versen beabsichtigt ist, denn der Vergleich ergibt durchaus keinen Sinn. Ich würde die Uebersetzung vorschlagen: V. 17: die feinen Adern haben Poren; V. 18: ausgezeichnet ist des Lama Sphäre (*dkyil ök'or*, was nicht ‚doctrine‘ bedeutet, wie Verf. überträgt).

ix, 23: *ts'or ba ödu ñes* ‚this sight (perception)‘, besser: Begriff der Wahrnehmung.

ix, 26: *la öur* ‚pass-storm‘ ist wohl volksetymologische Erklärung anstatt der literarischen Bedeutung ‚schnell, geschwind, plötzlich (vergl. *glo bur*)‘. FRANCKES Uebersetzung passt ausserdem auch gar nicht in den Zusammenhang der Stelle, die ich ganz anders auffassen zu müssen glaube. FRANCKE übersetzt die V. 25 und 26: Oh mankind, with hearts like the wind! Oh, thou hero, who subduest even a pass-storm. *Ra rva* wird aber schwerlich ‚Wind‘ bedeuten, wozu nirgends ein Beleg vorhanden ist, während es offenbar nichts anderes als *ra ro*, nach dem bekannten phonetischen Wechsel von *ra* und *o*, ist; *brgyud* heisst auch niemals ‚Menschheit‘, sondern in Verbindung mit *sems* (= *rgyud*) ‚Charakter, Stimmung der Seele‘. Ich übersetze daher: Von gleichsam berauschter seelischer Verfassung ist der schnell überwindende Held.

x, 1: *yyu zuñ bo*; das Wort *zuñ bo* ist weder übersetzt noch erklärt. Vergl. bei JÄSCHKE (Handwörterbuch 535 b): *yyu gzuñ me tog* ‚Vergissmeinnicht‘ (Spiti).

x, 2: *k'rug dkar po*; *k'rug*, bemerkt eine Note, ist vielleicht eine Contraction aus *k'ra yyu*; dieser Auffassung steht aber das unübersetzt gebliebene Attribut *dkar po* ‚weiss‘ entgegen.

x, 3: *skyes pai p'a ma bsams se log yin log yin bltas pin*, father and mother, to whom I was born, thought I would come back, and I looked back. Diese Auffassung ist unhaltbar, denn sie steht in Widerspruch zu einem Grundgesetz der tibetischen Syntax, wonach das Verbum finitum *log yin* unmöglich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dem vorausgehenden untergeordneten Gerundium *bsams se* treten kann. Es ist nur zu übersetzen: ‚Als ich an die Eltern, meine Erzeuger, dachte, wandte ich mich um, wandte ich mich um und schaute nach ihnen hin.‘ Und ebenso in dem folgenden Parallelvers.

Es verdient gewiss alle Anerkennung und muss auch als wünschenswert bezeichnet werden, dass die vorliegenden Texte mit tibetischen Typen gedruckt sind, was zu ihrem Verständnis in Europa beinahe unerlässlich ist. Ausserdem wäre aber für linguistische Studien eine genaue phonetische Transcription in dem jeweiligen Dialekte sehr zu empfehlen; der weite Abstand, der die Phonetik der Schriftsprache von den gegenwärtigen Mundarten scheidet, wird solche Paralleltexte wohl immer erforderlich machen. Dem Missionar FRANCKE, welcher die ersten Proben zu der vielversprechenden Volkskunde von Ladakh geliefert hat, wird der Dank der Orientalisten wie der Volksforscher gewiss sein.

BERTHOLD LAUFER.

---

CAROLINE A. F. RHYNS DAVIDS, M. A. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.* with Introductory Essay and Notes by —. London 1900.

Mrs. RHYNS DAVIDS ist die erste, die es unternommen hat, einen der zum Abhidhammapitaka gehörigen Texte in's Englische zu über-



setzen und wir schulden ihr dafür grossen Dank, denn es ist ein schwieriges Unternehmen, einen solchen Text, der in sachlicher Beziehung so viel Unebenheiten bietet und auch in formaler Beziehung total von dem abweicht, was man bei uns unter einem philosophischen Compendium versteht, europäischen Lesern geniessbar zu machen. Der Text, den Mrs. RHYE DAVIDS sich ausgesucht hat, führt den Titel *Dhammasaṅgapi* und steht als erster auf der Liste der *Abhidhammabücher*. Er wurde herausgegeben vom Referenten für die Pāli Text Society im Jahre 1885, und auch Buddhaghosa's Commentar dazu, der den Titel *Atthasālinī* führt und den Mrs. RHYE DAVIDS für ihre Uebersetzung in ausgiebigster Weise benutzt hat, ist vom Referenten für die Pāli Text Society 1898 herausgegeben worden.

Die Uebersetzerin hat sich viel Mühe mit ihrer Arbeit gegeben und es ist ihr fast durchweg gelungen, die schwierigen termini technici der buddhistischen Philosophie in ihrer Bedeutung zu erfassen und adäquate englische Ausdrücke dafür zu finden. In einzelnen Fällen lässt sich natürlich darüber streiten; so würde ich z. B. auf S. 10 *vitakka* eher durch ‚consideration‘ übersetzen, weil man bei ‚conception‘ zunächst an einen körperlichen Vorgang denkt. Auch für *vicāra* auf S. 11 scheint mir der Ausdruck ‚investigation‘ besser als der von Mrs. RHYE DAVIDS gewählte ‚discursive thought‘. Alle anderen parallelen Ausdrücke von *phassa* ‚contact‘ auf S. 2 an sind je durch ein Wort wiedergegeben und die Uebersetzerin hätte besser gethan, sich hier auch auf ein Wort zu beschränken. Doch das ist nicht von grossem Belang.

In der Einleitung, die allein 95 Seiten umfasst, spricht die Uebersetzerin über die Abfassungszeit der *Dhammasaṅgapi*, über die Commentare im Allgemeinen und die *Atthasālinī* im Besondern, sowie über die wichtigsten philosophischen Begriffe, die in dem Compendium behandelt werden. Aufgefallen ist mir, dass in dieser doch ziemlich breit angelegten Einleitung über den Begriff des *Abhidhamma* nicht gehandelt wird. Da wir hier den ersten *Abhidhamma*-text vor uns haben, der in eine europäische Sprache übertragen

wird, so wäre es wohl am Platz gewesen, diesen Begriff, der in früheren Jahrzehnten, als die buddhistische Forschung noch weniger vorgeschritten war, vielfach missverstanden wurde, einmal völlig klarzustellen. Für englische Leser hätte es allenfalls genügt, auf RHYS DAVIDS' *Hibbert Lectures* für das Jahr 1881 (*Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the History of Indian Buddhism*), p. 49 zu verweisen, wo diese Frage besprochen wird. Aber das hätte unbedingt geschehen sollen.

Von S. xxxvii der Einleitung an werden die Begriffe, die der Untersuchung zu Grunde liegen, behandelt, und zwar beginnend mit dem Begriff des dhamma. Die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort nach Buddhaghosa's Commentar hat, werden aufgezählt und Mrs. RHYS DAVIDS motivirt die von ihr gewählte Uebersetzung „states of consciousness“. Die Uebersetzung des Titels *Dhammasaṅgāṇi* ist bereits auf S. xxvi besprochen. Auch die Beziehungen des Buddhismus zum idealistischen Nihilismus des BERKELEY, die bereits von WADDELL (*Buddhism or Tibetan Lamaism*, p. 384) hervorgehoben worden waren, werden beiläufig erwähnt (p. xxxv, vgl. auch p. xvii). Die Uebersetzerin hätte bei dieser Gelegenheit auch einige Worte sagen können über die Identität des Begriffes von dhamma und saṅkhārā im weiteren Sinne, worüber OLDENBERG gehandelt hat in *ZDMG.* Bd. 52, p. 68, Note 2 (vgl. auch Vyutpatti § 104, wo die saṃskārās als caitasikā dharmās bezeichnet werden, und Visuddhimagga in *Journal of the Pāli Society* 1891—93, p. 132, wo die saṅkhārā sampayuttadhammā heissen.

Auf S. 13, Note 1 und S. 17, Note 1 wird der Begriff samādhi erklärt und dabei auf RHYS DAVIDS' *Yogāvacara's Manual*, p. xxvi verwiesen. An der betreffenden Stelle finden wir auch wirklich eine Geschichte des Wortes in der Sanskrit- und Pāli-Litteratur, ausgehend von dessen Gebrauch in der Maitrī-Upanishad und der Bhagavadgītā und dasselbe verfolgend bis in die Commentare des Buddhaghosa hinein. Wir vermissen nur die vierfache Eintheilung der Samādhi in hānabhāgiya, śītibhāgiya, viśesabhāgiya und nibbedhabhāgiya, die BURXOUR, *Lotus de la bonne loi*, p. 789 ff., aus dem Jina-Alaṃkāra



anführt und die auch in die Schriften der nördlichen Buddhisten übergegangen ist. Sie findet sich z. B. in der Vyutpatti § 55, wo sie sogar noch um eine Nummer verlängert ist, so dass im Ganzen fünf samādhi dort figuriren mit folgenden Namen: nirbedhabbhāgiya, uśmagata, mūrdhāna, kṣānti, laukikāgradharma. Auch im Dharmasaṅgraha finden sich zwei vierfache Reihen von samādhi, nämlich unter No. 101: ālokasamādhi, vṛtāloka\*, ekādaśapratishṭha\*, ānantarya\* und unter No. 136: gūṛṅgama, gagaṇagaṇja, vimalaprabha, siphavikriṣṭa. Einer noch spätern Entwicklung gehören an die Myriaden von samādhi, welche der Bodhisattva Gadgadasvara erreichte (Saddharmapuṇḍarika transl. by KERN, p. 393 f., Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 253 f.) und die in der Vyutpatti § 21 aufgezählt werden.

Es scheint, dass in der spätern buddhistischen Litteratur mit samādhi die tiefste Versenkung bezeichnet wird, die auf die vier dhyānas folgt und dem Eintritt ins Nirvāna unmittelbar vorhergeht. So wird von Śāriputra erzählt bei RZMUSAT, *Foe koue ki*, p. 265: Après minuit . . . il entra dans le premier dhyāna, de là il entra dans le second, de celui-ci dans le troisième, du troisième dans le quatrième. Du quatrième il passa dans le samādhi des naissances de l'espace céleste sans bornes, puis dans le samādhi des naissances du néant complet. De ce samādhi il entra dans celui des ni pensant ni non pensant, puis dans celui de la limitation et de là enfin dans le Nirvāna. Wenn wir diesen Bericht mit dem von Buddhas Eintreten ins Nirvāna im Mahāparinibbānasutta (p. 251) vergleichen, so finden wir, dass le samādhi des naissances de l'esprit céleste sans bornes dem ākāśānācāyatana entspricht, le samādhi des naissances du néant complet wahrscheinlich dem ākiñcaṇṇāyatana, le samādhi des ni pensant ni non pensant dem nevasaññānāsaññāyatana, le samādhi de la limitation dem saññāvedayitanirodha.

Die Entwicklung des Begriffes samādhi, die wir eben gegeben haben, führt uns noch zu einer allgemeinen Betrachtung. Mrs. RHYD DAVIS vermeidet es mit einer gewissen Aengstlichkeit sowohl in der Einleitung wie in den Anmerkungen sich auf das so nahe verwandte



Gebiet des nördlichen Buddhismus zu begeben. Wenn es sich darum handelt Fernerliegendes zur Vergleichung heranzuziehen, so redet sie gern von Aristoteles, von BERKELEY, von KANT und SCHOPENHAUER, aber niemals verfolgt sie die Geschichte eines terminus technicus ins buddhistische Sanskrit hinein oder gar ins Tibetische und Chinesische. Es geschieht dies jedenfalls nur deshalb, damit das Buch nicht allzu grosse Dimensionen annimmt und dieser Standpunkt hat ohne Zweifel eine gewisse Berechtigung. Immerhin brauchte er nicht so rigoros festgehalten zu werden. So hätte sich z. B. auf S. 70 bei Besprechung der zehn asubhajjhānas ganz leicht und ohne viel Raum zu beanspruchen in der Note beifügen lassen, dass die nördliche Liste (Vyutpatti § 52) ein asubhajjhāna weniger zählt und auch sonst in einigen Punkten abweicht.

Bern, im Januar 1901.

E. MÜLLER.

---

Dr. W. CALAND, *Altindisches Zauberritual*. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kāuṣika-Sūtra, Amsterdam, JOHANNES MÜLLER, 1900 (*Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel III. N° 2*).

Wir haben alle Ursache dankbar zu sein, dass ein so vorzüglicher Kenner des altindischen Rituals wie W. CALAND uns den grössten Theil des so überaus wichtigen Kāuṣika-Sūtra in deutscher Uebersetzung darbietet. Es ist der das Zauberritual enthaltende Theil des Sūtra, Kapṭikā 7—52. Das eigentliche Gṛhyaritual hat CALAND nicht übersetzt, resp. nicht veröffentlicht, da dasselbe ja wesentlich mit dem Inhalt der anderen Gṛhyasūtras zusammenfällt, von denen wir schon Uebersetzungen u. dgl. m. besitzen. Ich glaube, dass trotz dieses Umstandes eine vollständige Uebersetzung des Kāuṣika-Sūtra aus CALANDS Feder sehr willkommen gewesen wäre, — schon um der Vollständigkeit und Einheitlichkeit willen, aber gewiss auch noch aus anderen Gründen. CALAND ist ein so tiefgründiger Forscher, dass

wir seine Auffassung überall gerne hören und beachten, auch wo es sich nicht um eigentliches Neuland handelt. Indessen das Wichtigste des vorliegenden Sūtra hat er uns ja hier dargeboten, das Zauberritual, — und dafür haben wir ihm zu danken.

Diese Uebersetzung ist einerseits eine bedeutende Bereicherung der vedischen Philologie, andererseits darf man sie als einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen Ethnologie bezeichnen. Den ethnologischen Werth des Buches hat CALAND durch die Anführung zahlreicher Parallelen, die nicht nur der indogermanischen Völkerwelt entnommen sind, um ein Bedeutendes zu erhöhen gewusst. Speciell hat er an der Hand von JAMES MOONEYS 'Sacred formulas of the Cherokees' vielfach Analogieen aus Nordamerika beigebracht. Wir wissen es jetzt ja schon, welch eine überraschende Gleichartigkeit in diesen schamanistischen Bräuchen uns fast auf dem ganzen Erdenrunde entgegentritt. Eine so reichhaltige Bestätigung und Ergänzung dieser Erkenntniss, wie sie uns CALAND in diesem Buche bietet, wird aber gewiss überall mit Freuden begrüsst werden. In erster Linie vielleicht von den Ethnologen, dann aber gewiss auch von den Indologen, für welche die trockene Interpretationsarbeit durch diese Vergleiche so sehr an Reiz gewinnt. Welch mühsame und schwierige Arbeit der Uebersetzer in diesem Falle zu leisten hatte, wie viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn er entwickelt, wie viel also dazu nöthig war, um zu diesen Resultaten zu gelangen, das werden freilich nur die Indologen ganz beurtheilen und würdigen können.

CALANDS Ruf als Kenner des altindischen Rituals ist längst wohlbegründet, seine Solidität in der philologischen Interpretation steht fest. Er bewährt die letztere auch hier, auf einem schwierigen Gebiete, wo, wie er selbst am besten weiss, nicht Alles mit einem Male sich erreichen lässt. Einen bedeutenden Schritt vorwärts hat er jedenfalls gethan und den Mitforschern ein höchst werthvolles Hilfsmittel zum Weiterkommen geboten.

Wenn ich mir noch ein paar kritische Bemerkungen erlauben darf, so sollen sich dieselben nur auf die deutsche Sprache des Buches beziehen. CALAND ist Niederländer, und wir Deutsche sind

ihm aufrichtig dankbar, dass er trotzdem deutsch schreibt. Wendungen, die den Ausländer verrathen, wird ihm Niemand verargen. Es läge aber wohl im Interesse der Sache wie auch des Autors, wenn eigentliche Sprachfehler vermieden würden, wie sich das bei genauer Durchsicht des Textes von Seiten eines Deutschen wohl leicht erreichen lässt. Bisweilen kann es sich da um Druckfehler handeln, in manchen Fällen sind solche aber wohl ausgeschlossen.

Ich notire: p. v ich habe gefolgt; p. 1 Geschösse; p. 11 und 35 in dem Wildniß; p. 28 Ein und zwanzig Kiesel wann er, auf (die Feinde) zu, aus [mir ganz unverständlich]; p. 35 die Nebenbühler; p. 40 Anm. 5 er lest sich die Würfel aus; p. 79 zwei Mal: ich fluche dich; p. 98 nachdem er rings um dem Feuer herumgeschritten hat; p. 106 von einem Schlange; p. 115 er lässt die Milch gestehen; p. 138 vermittelt eines eisernen Schaufels; p. 149 Anm. 7 ist von der ‚Pfote‘ eines Vogels gesprochen; p. 164 ist von einer Eidechse die Rede, aber es geht dann fort, als wäre Eidechse männlichen Geschlechts: er beschmiert ihn mit Blut, hüllt ihn ein, spricht über ihm aus, verbrennt ihn; p. 166 er knüpft Knoten um der Haut; p. 175 des Regentes u. dgl. m.

Das bedeutet gewiss nicht viel bei einer so umfangreichen, so werthvollen Arbeit, und ich notire diese Dinge auch nur, um meiner kritischen Pflicht zu genügen. Im Uebrigen wünsche ich CALANDS Buch den ganzen, vollen Erfolg, den es verdient, bei Indologen und Ethnologen. Möge der Verfasser für seine mühevollen Arbeit reichen Lohn und Anerkennung ernten.

L. v. SCHROEDER.



## Kleine Mittheilungen.

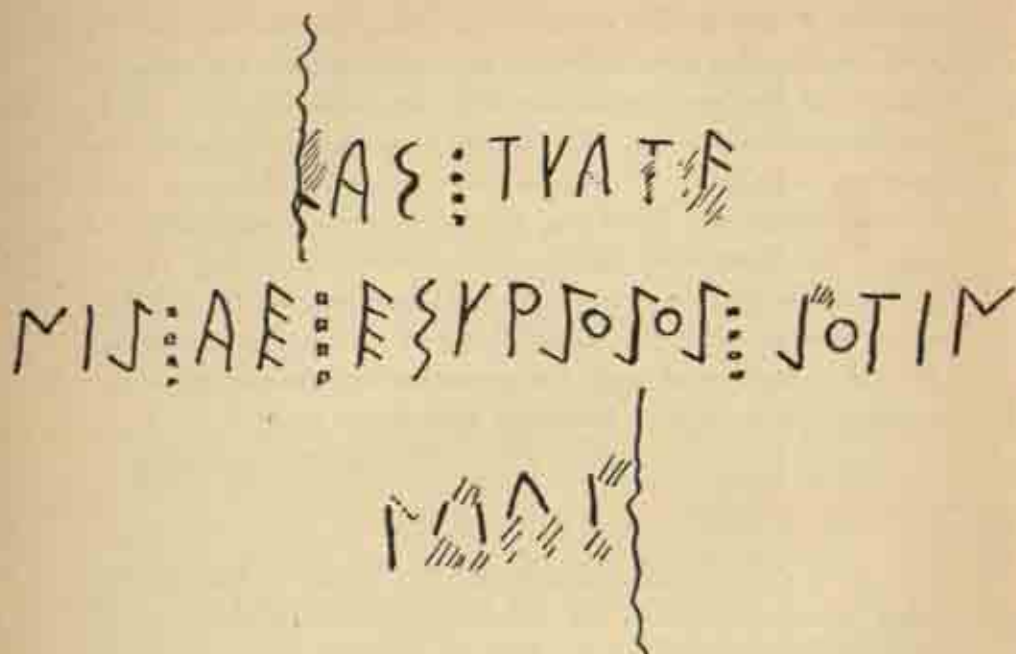
*Aethiopisch* አንብዕ : (*anbe'*) und አንብዐ : (*anbe'a*). — In beiden Ausdrücken haben wir Ableitungen von der gemeinsemitischen Wurzel *nb'* (aus der Quelle hervorsprudeln). Während jedoch die anderen semitischen Sprachen auch in den Derivaten an der Bedeutung der Radix festhalten — arab. نبع aus der Quelle sprudeln, منبع Quellort, Quelle, Ursprung; hebr. צִנִּיף aussprudeln, ausgiessen, צִנִּיף Quelle; syr. نَبَّ scaturivit, emanavit, فُتْنَتْ fons — bedeutet das äthiopische **አንብዕ** : *anbe'* nur 'Thräne' und ist das gewöhnliche Wort für diesen Begriff, wie auch das Causativum **አንብዐ** : *anbe'a* nur den speciellen Sinn 'Thränen vergiessen' hat. Keine andere semitische Sprache fasst den Sinn der Wurzel so prägnant als 'Thränen vergiessen'. Unwillkürlich denkt man bei dieser Zusammenstellung an das gemeinsemitische Wort für 'Auge' *ain* (عَيْنٌ **ʾayn** **ʾayn**), das überall auch 'Quelle' bedeutet. Das Auge wird als Thränenquelle gedacht. Aehnliches haben wir in neup. چشم *čaim* Auge und چشمه *časma* Quelle, in armen. ափ *ap* Auge, Quelle und auch Edelstein. Im Armenischen (vgl. Hünschmann, *Armen. Gram.*, p. 414) mag wohl der allen dreien gemeinsame Glanz das tertium comparationis sein. So erklärt sich auch ափ in ափդափ *aregahn* 'Sonne' (neben ափ *arew*) und in փայլափ *phailahn* 'Blitz' (*փայլել* *phailél* leuchten). Doch kommt ափ auch in դիակ *diakn* 'Leichnam' neben դի *di* 'Leiche' vor.

*Aethiopisch* አከሙ : (*ésma*). — Dieses den fast insgesamt etymologisch schwer zu erklärenden Partikeln des Aethiopischen an-

gehörige Wörtchen, das sowohl ‚weil, denn, nämlich‘ bedeutet als auch den Sinn des griechischen  $\epsilon\tau\iota$  vor directer Rede in sich schliesst, erinnert an das gemeinsemitische Wort für Name ‚ism‘ und würde den Accusativ darstellen. Wir hätten dann dieselbe Parallele, wie zwischen ‚nämlich‘ und ‚Namen‘, wie zwischen ‚nam, enim‘ und ‚nomen, naman‘ etc. Die Form, die das Wort im Aethiopischen besitzt — der Name heisst daselbst *sem* — würde sich freilich an das arabische *‘ism* (mit Vocalvorschlag) anschliessen.  $\lambda\eta\sigma\omega$ : steht in DILLMANNS Lexicon nicht s. v. *samaja*, sondern ist unter  $\lambda$  zu finden. An dieser Stelle wird auch auf die ältere Schreibweise  $\eta\sigma\omega$ : hingewiesen, die zu unserer Erklärung noch besser passt.


Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

*Zu der phrygischen Inschrift Bd. XIII, S. 352.* — ALFR. KÖRTE, durch dessen Vermittlung ich die oben mitgeteilte DIEST'sche Copie einer phrygischen Felsinschrift erhielt, hat auf einer im Sommer 1900 mit seinem Bruder GUSTAV unternommenen archäologischen Forschungsreise in Phrygien die sogenannte Midasstadt besucht und dabei konstatiert, dass die DIEST'sche Inschrift mit der bei RAMSAY n. 5 identisch ist, nur unvollständig und fehlerhaft abgeschrieben; die rechte Hälfte und die dritte Zeile der Inschrift hat Herr v. DIEST nicht bemerkt. Daraus erklärt sich nunmehr die Unmöglichkeit, seiner Copie einen Sinn abzugewinnen. Als Ersatz für diesen Ausfall möge eine neue, genauere Abschrift der in einer Nische des Felsens mit dem Midas-Denkmal angebrachten Inschrift bei RAMSAY n. 3 dienen, die den Brüdern KÖRTE verdankt wird. Der von A. KÖRTE in den *Athen. Mitteil.* XIII, S. 86 erwähnte Stall ist jetzt abgebrochen, der Schutt entfernt, und die Buchstaben sind jetzt besser lesbar als früher. Die Nische ist in ihrer hinteren linken Ecke 3 m, in der rechten 2.46 m hoch, 2.50 m breit und erstreckte sich 4.40 m nach vorn. Dass sie mit dem Midas-Denkmal nichts zu thun hat, hält A. KÖRTE nach wie vor für sicher. Die Buchstaben der Inschrift sind 0.46 m hoch.



... as taktat<sup>h</sup> as epjopjot<sup>h</sup> totiv . . . .

Die ganze Inschrift bildet eine Zeile, die auf der linken Wand der Nische beginnt, dann umbiegend auf der Hinterwand sich fortsetzt und auf der rechten Wand endet. Am Anfang und am Schluss ist die Inschrift unvollständig, und da von den 4.40 m langen Seitenwänden links nur 1.24 m und rechts nur 0.80 m erhalten sind, kann ziemlich viel fehlen.

Der erste Buchstabenrest rührt vielleicht von einem  her. Das zweite Wort las RAMSAY *tugleniz*, das fünfte *totiv*, was er mit *Tottes*, *Tatias*, *Tattion* u. s. w. verbinden wollte. Das letzte Wort ist nicht genau zu entziffern: RAMSAY glaubte *ieraz*, *ifraz*, *Fraz* oder *eraz* zu erkennen. Nach Analogie der Inschriften bei RAMSAY n. 1. 2. 5 möchte ich eher *t2zz*; so viel als *ἔθηκεν*, fecit<sup>h</sup> vermuten. Das vorhergehende *totiv* ist wohl Acc. Sg. eines *i*-Stammes (wie gr. *μάντιν*); das davorstehende Wort mag ein Nom. Sg. sein. Weiter wage ich vorläufig in der Erklärung der Inschrift nicht zu gehen.

Wien.

P. KRETSCHMER.



# Der Frahang i oīm.

Von

Hans Reischelt.

## II. Theil.

### Index der Awestawörter.

Ich führe die einzelnen Wörter in derselben alphabetischen Reihenfolge an, wie Bartholomae in seinem demnächst zum Druck kommenden altiranischen Wörterbuche. Die prothetischen und epenthetischen Vocale haben dabei keine Berücksichtigung gefunden.

Bei Wörtern, die in einem Wortcomplex vorkommen, verweise ich auf ein Stichwort. Wo Varianten existiren, steht die Lesung von M. voran.

Wörter, die bei Justi 'Handbuch der Zendsprache' angeführt sind, und Citate aus der bekannten Awestaliteratur lasse ich unübersetzt.

Die Uebersetzung der Pahlavistellen ist nur dort, wo es mir notwendig erschien, in eckigen Klammern beigelegt. Kleine Versehen bei der Umschreibung der mp. Wörter sind stillschweigend verbessert.

Wörter, die ich mit einem Stern (\*) versehen habe, sind korrigirt.

Ich kann nicht umhin, meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Bartholomae, an dieser Stelle nochmals meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen. Nur dadurch, dass er mir das Manuscript seines altiranischen Wörterbuches jederzeit zur Verfügung stellte, war ich im Stande, zu den schwierigen Stellen Erklärungen und zu bisher unbekannten Wörtern Etymologien zu geben. Also auch überall dort, wo ich ihn nicht besonders citire, bitte ich das wissenschaftliche Verdienst ihm anzurechnen.

*aozte* 4 d: \*yō \*naire *aozte frā mē čiči*.

Pā. *tiḡōn kē ō martān gawēt ku frāc man tōšīn*, 'Wer einem Manne sagt, bezahle mich' [nämlich 'wer zu Männern sagt, bezahlt mich']. Daut. 18 übersetzt: 'Celui qui dit à un homme: Fais moi expiation' und liest die Pā. mit Hacc: *frātar tōjīšn*. Es ist jedoch mit den beiden Handschriften M und K, in denen das *e* von *tiḡōn* deutlich gestrichen ist, *frāc man tōšīn* = aw. *frā mē čiči* zu lesen. *čiči* ist Imp. (zu *čikay*), wie ai. *kṛṇu* oder aw. *mru*; vgl. Brn. Grd. d. iran. Phil. 1, § 366, Nachtrag S. 248.

*aoza* 7:

Pā. *avarōn*.

*aoštra* 3 d:

Pā. *lap*.

*asta* 5: yō *asta paīri arštra frazanaiti*.

Pā. *kē (hač) an dātastān hač srac apē frāc dānēt*, 'Wer die Urteile aus der Sachlage zu ermitteln weiss [Wer den Urteilspruch aus den Worten zu erkennen weiss]'. Der Verfasser des Fr. fügt noch eine weitläufige Erklärung hinzu. Ein Uebersetzungsversuch findet sich bei Waser SBE. 37, 64; vgl. jetzt Brn. IF. 12, 136 f.

*aštavat* 27 a: s. *daxšmaitiš* und *hāšram*.

*aštem* 27 b: s. *hāšram*.

*aštōe* 3 c: s. *amqsta*.

*ašte* 4 e: s. *yava*.

*aštāya* ? 27 a: *ēvaiti aštāya*.

Pā. *čand an angust* ? Die Stelle ist zweifelhaft. Vielleicht ist das Ideogramm von *an* als Zahlwort aufzufassen; dann müsste es mit Bezugnahme auf die folgende Stelle: *yaša vā gānā deača dasača antaro išwqm*, 'oder so viel als 12 Schritte im Gehen' (s. *antaro išwqm*) 500 bzw. 504 sein. Der Schritt hat 3 Fuss, der Fuss hat 14 Zoll (Fingerbreiten). 12 Schritte haben also 504 Zoll. Eine *aštāya* (wie zu lesen?) wäre demzufolge ein Mass von ungefähr 500 Zoll oder 12 Schritten.

*aēda* ‚Kopfhaut‘ 3 c:

Pā. *pōst i sar.* — *vaš ast i mas u ast i kas* *ōigōn pa nikātum* *gōicēt \*kaya hēnti masyaṣhō aēda katār hēnd on i mas pōst* *\*yōi \*aparaya paiti \*mastreynaya kē pas mastury aparak* *guft ku gōš ō pas \*kaya kasyaṣhō \*yōi \*paouruya paiti* *\*mastreynaya kē pēs.* ‚Und davon gibt es eine grössere und eine kleinere; wie es im Nikātum heisst: Welcher Teil der Kopfhaut ist der grössere? [welche ist die grössere Haut?] Der an der hintern Schädelwand [die hinten am Schädel; Aparak sagt: (vom) Ohr nach hinten]. Welcher der kleinere? Der an der vordern Schädelwand [die vorn].‘ Vgl. DARM. 12.

*aēṣrapaitiṣ* 7:

Pā. *thrapat.*

*aēvo* 3 c: s. *amasta*.

*aēšentim, yaēšentem* 4 f: s. *āpēm*.

*aya* 7:

Pā. *eat.*

*ayra, ayrem* 7:

Pā. *agryak*; s. noch *ayara*.

*ayrim* 27 b: s. *hāṣrem*.

*ayryotēmō* 3 h: *aspō \*ayryōtēmō dašhve varemanō<sup>1</sup> \*āšta* *\*gavqm ašinqm arējō.*

Pā. *asp ayryaktum kē \*hač mātakān dōšt<sup>2</sup> eītēt pa xatād* *sardārīh 4 gāv u 4 az arēšt.* ‚Das Pferd, das beste der Wahl für ein Land, ist 8 Ochsen und Kühe wert. [Das beste Pferd, welches aus den Stuten auserlesen wird für den Herrscher der Herrschaft, ist 4 Ochsen und 4 Kühe wert.]‘ DARM. 16 übersetzt: ‚Un cheval de première valeur, des plus beaux du pays, vaut quatre boeufs et quatre vaches.‘ HALL 52 übersetzt: ‚A most excellent horse, i. e. a mare which has been milked, has the value of four cows and four goats to a governor (if presented to him).‘

<sup>1</sup> *varemanō* fasse ich mit BRUN. als gen. auf.

<sup>2</sup> *dōšt* gehört nicht zu *dōštān* ‚melken‘, sondern zu *dōšt* ‚Freund‘; *dōštān* ‚to admire‘, *dōštak* ‚beloved‘ SKH. 241.



<sup>1</sup>ačīθrō 7:

Pū. atōkišn.

Statt ačīθrō.

<sup>2</sup>ačīθro 7:

Pū. apadāk.

ata 3 h: s. ayyotōmō.

ađa 7:

Pū. angah.

ađarō 3 g: ađarō uparo.

Pū. hačadar u hačapar.

ađat 7:

Pū. paz.

<sup>1</sup>aša 4 a: s. paityahmi.

<sup>2</sup>aša 7:

Pū. stōn.

<sup>2</sup>aša 25 b: s. aiwi.gāme.

ašauronō 7:

Pū. stōn rawāk.

Statt ašauronō vgl. Y. 13, 3 (14, 7 Sp.) und Yt. 19, 53. Zur Pū. bemerkt HARM 62: 'This rests on an etymological misconception; it seems the Pahlavi translator took the Zand as two separate words 'atha' and 'urand'; but the word means 'priest', 'clergyman', which meaning is too well known to admit of any doubt.' Doch erwartete man statt phl. *rawāk* dann *rawān*.

apa 2 d: Pū. ast yād ku āp u ast yād ku apāc ast yād ku apē. 'Es gibt Stellen, wo es Wasser, und es gibt Stellen, wo es rückwärts, es gibt Stellen, wo es ohne (heisst).' Vgl. dazu Y. 19, 8 (19, 20 Sp.), wo aw. *apa* Pt 4, *apē* K 5 mit phl. *apē* und Vd. 8, 74 (8, 237 Sp.), wo aw. *apa* mit phl. *apāc* wiedergegeben wird.

apaitirēta 3 h: zšayamna \*apaitirēta.

Pū. kamak x<sup>a</sup>atādih apatyarakih. DARM. 15 übersetzt: 'Souverain, sans opposition.' Zu *apaitirēta* vgl. Yt. 8, 29.

apaya, apayam 3 h: s. awah.

aparaia, aparaya 3 c: s. aēda.

apamō 7:

Pū. aftum.

*apərənāiuka* 2 e:

Statt *apərənāyuka*; Beispiel für den Dual: (*apurnāy*) *ka* 2, s. die folgenden Wörter.

*apərənāiukanam* 2 e:

Statt *apərənāyukanam*; Beispiel für den Plural: (*apurnāy*) *ka* 3.

*apərənāiukō* 2 e:

Pū. *apurnāy*.

Statt *apərənāyukō*; Beispiel für den Singular: *apurnāy ka* *ēnak*.

*apratie*, *apivatie* 7:

Pū. *andar dānastan*.

*apratie*, *apivatie* ist wahrscheinlich Inf. und steht für *apratē*.

*aiwi.gāme* 25 b: \**ṣripīṣwō* \**zi asti ātarē ahurahe mazdā hama bipīṣwō aiwi.gāme aṣa narō ašavanō*.

Pū. *ēi s pīhn ast ataš i ōhrmazd \*pa \*hamīn dō pa zamastān mart i ahrav kē 4 adwādāt kē patsār bāt ēstēt andar varōmandih ē<sup>1</sup> pa s tak dārīšn*. „Denn dreimalige Nahrung gehört dem Feuer Ahuramazda's im Sommer, zweimalige im Winter; (so wenigstens bei den) frommen Menschen.“ [Denn dreimalige Nahrung hat das Feuer des Ohrmazd, während sie im Winter zweimalig ist; so (bei einem) frommen Mann.] Die Stelle stammt aus dem *Sakātūm*, wie am Anfange bemerkt wird: *ēīgōn (ī) pa sa-kātūm gōwēt ku*. Statt *ēṣ* wird *ēṣ* (no) zu lesen sein. Der übrige Teil der Pū. ist zweifelhaft.

*aiwisruṣrim*, *aiwisrūṣrim* 27 b:

Statt *aiwisrūṣrim*. So werden die ersten Teile der Nacht genannt: *zōnēnd* zu 2 *baḥr* . . . Man nennt diese zwei Teile . . .

*awra* 7:

Pū. *awr*.

*afiṣyō* 3 h: s. *avhuš*.

*avuhe* 6: s. *māi*.

*avhem* 4 e: s. *yava*.

*avhuš* 26: *kasčēṣ avhuš astratō*.

Pū. *har kas rað guftak*. „Jeder der körperlichen Welt“ [Von Jedermann ist es gesagt]. DARM. 26 übersetzt: „N'importe qui du monde corporel.“

aiśhā 26: s. *śamā*.

asūhū 3 h: *bvaṭ \*vīspō asūhū astēd \*azarōšō \*amarōšqš  
\*afrišyō \*apuyqš yaṭ darəyām \*vīspāi \*yavē*.

Pā. *bavēt harvīp az i astōmand azarmān u amark u asū-  
dīān u apūyīān dary hamāk tak ō vīsp*. 'Die ganze körperliche  
Welt soll nicht alternd, nicht sterblich, nicht verwesend (und)  
nicht faulend sein lange Zeit bis zur Ewigkeit.' Die Pā. ist  
ziemlich genau, nur *asūdīān* 'ohne Hunger, nicht hungernd' passt  
nicht zu *\*afrišyō*; vielleicht hat der Verfasser des Fr. in *afrišyō*,  
wie er fälschlich liest, einen Zusammenhang mit *pītae* 'Nahrung'  
vermuthet. DARM. 16 übersetzt: 'Tout le monde corporel sera  
affranchi de la vieillesse et de la mort, de la corruption et de  
la pourriture, pour longtemps et à tout jamais.' Vgl. Yt. 19,  
11. 89.

anayra 7:

Pā. *asav*.

anāhita 5:

Pā. *anāhōkīnit*.

ainikō 3 d:

Pā. *anik*.

ainitoit 'Nichtbeleidigung' 7:

Pā. *akēnih*.

Statt *ainitōit*. Vd. 18, 61 (18, 123 Sp.): *kō šwqm ym ahvrm mazdqm maīit-  
tayaniti īnaiti*. Pā. *kē šō kē šhr-mand 7 at pa ān mahiet kēn kēnait*. 'Wer be-  
leidigt dich, o Ahuramazda, mit der größten Beleidigung.' Aw. *maīitayaniti*  
(statt *maīitaya īnaity*) *īnaiti* ist genau durch phl. *pa ān mahiet kēn kēnait*  
wiedergegeben. *ainitay-* ist demnach *an + itay*. — Die np. Glosse *gadā* ist  
zu *aitōit* zu beziehen.

ainitois 7:

Pā. *duknaa (?) ēigōn azastakāh*.

*ainitois* fehlerhaft für *ainitōis* (*an-itt*), vgl. HAUG 59. Dazu passt auch die  
Erklärung *ēigōn azastakāh* 'nämlich Besittlosigkeit' und die np. Glosse *gadā*  
'Hottler'. Vgl. Frgm. Tahmuraz 12, wo *ainitōis* mit phl. *atōdānik* und N. 109,  
wo *ainitōis* mit phl. *atōdānik* erklärt wird.

antare-šwqm 27 a: *yaša vā gāmā dvaša \*dasaša antare.  
šwqm*.



Pā. *šand 12 gām i andark rawišn adāv šand 24 gām i andark rawišn*. „So viel als 12 Schritte, die man durch Abschreiten zurücklegt [oder soviel als 24 Schritte im Gehen].“ Haug 41 liest *aštare thwām*. So auch Darm. 26. Es ist jedoch in beiden Handschriften M und K deutlich *iθwām* zu lesen. Vgl. Brhl. IF. 10, 3.

*antōmēit, anatōmēit* 3 u: \**antōmēmēit sazhēm*.

Pā. *andartum sax'an ēigōn rāzihā* „das vertrauteste Wort [nämlich Geheimnisse]“. Vgl. Brhl. IF. 11, 131 ff.

*anyš* 3 c: s. *amāsta*.

*amanata* 3 e: s. *vača*.

*amana* „unerprobt“ 6:

Pā. *anōzmāt*.

*amena* kann *a-si-ana-* und *a-sāna-* sein, letzteres nach Brhl. Grd. d. iran.

Phil. 7, § 294, 3 Note wie *allāna* neben *allāna* nach *nānāmā*.

*amaršq* 3 h: s. *axšuš*.

*amāta* 6:

Pā. *ōzmāt*.

*amāša* 6:

Pā. *amark*.

*amāsta* 3 c: *astēm \*ašūm \*māstrōynam ast ērak mastury viš-pača yō \*māstrōynam amāsta ān hamāk zanīšn kō mastury andar zuft tanāpuhr apē dahīšn \*x'arō-ēiθaya \*aēte anye \*ēikayatō*. „Wer einen Knochen des Schädels [ein Knochen des Schädels] und wer alle (Knochen) des Schädels durch Anstossen verletzt [etwa: für jeden Schlag, der den Schädel trifft, ist er als *tanāpuhr* zu nehmen],<sup>1</sup> die sollen beide dies und jenes mit der Strafe, wie sie für Verwundungen bestimmt sind, büßen.“ Brhl. IF. 11, 118 f. Vgl. Darm. 14; West SBE. 37, 472; Jackson AOS. Proceedings. Dec. 1894, S. 155 f. Wegen *amāsta* vgl. Brhl. a. o. und IF. 7, 70. Die folgende Phl.-Stelle ist ganz verderbt; ich vermag daher keine Uebersetzung zu geben.

*ayare* 27 b:

<sup>1</sup> Die Pā. ist hier nicht in Ordnung.

Pā. rōc. — rōc kē hačāš nēm t frayar u nēm t uzayar nām hač uzayar nēm t rapitwin u nēm t uzayarin u pa zamastān bahr i rapitwin apāc ō hāvan vimērt ast. Tag, von dem eine Hälfte frayar und eine Hälfte uzayar heisst; von uzayar ist die eine Hälfte rapitwin und die andre Hälfte uzayarin; und im Winter fällt dieser Teil des rapitwin zusammen mit dem hāvan. frayar, uzayar, rapitwin, uzayarin und hāvan sind keine Pahlaviwörter, sondern nur Umschreibungen der aw. Wörter frayara-, uzayara-, rapitwina-, uzayeirina- und hāvani. JAM. 76 übersetzt pa zamastān merkwürdigerweise durch 'in the summer months'. Vgl. dazu DARM., Noto zu Vd. 21.

\*ayars 27 b: s. dvadasau hāṣram.

avaiaf 7:

Pā. ān u aud.

Statt avasaf vgl. Jackson Gr. § 442.

avaššam 4 a: s. stāram.

ava-ṣwaraśake, ava-ṣwaraśake 25 a.

Pā. apē burrišn; erläutert brin ān āmār \*ka xōn hačāš āyēt. Aber K. bietet \*ka xōn hačāš nē āyēt. Daher ist die Bedeutung des Awestawortes kaum zu bestimmen. JAM. 73 übersetzt: 'The sin of cutting or wounding, and causing blood to flow.'

avaf 4 b: s. uzāiti.

avabarētām, avabarētām 4 g: s. yōxētayō.

avayat, avadāt 7:

Pā. ānōk.

Die Lesart von M. ist offenbar durch das vorhergehende avaiat beeinflusst.

avars 7:

Pā. arāk.

Vgl. BRL. IF. II, 140 f.

avarsta 4 f: \*yāṣhuya avarsta.

Pā. kōt xāstak. Vgl. Vd. 5, 60 (5, 168 Sp.).

avarstā 20: zurō bēstā avarstā.

Pā. zārburtār xāstak. 'Die unrechtmässig weggenommenen Besitztümer' [Der mit Unrecht das Besitztum wegnimmt]. DARM.

übersetzt: 'Des biens enlevés de force.' HAUG 70 übersetzt: 'One having strength and money (a strong and wealthy person).'

*avastātəm* 3 f: s. *uxdəm*.

*avānōhieiti* 25 a: Erläutert: . . . *ān bavēt ka mart 1 frač girēt caš pa sang ađāc pa dār ađāc pa zamik apē kašēt u pas tākaš žand u žigōn kašēt*. „ . . . das ist, wenn ein Mann ausholt und mit einem Stein oder einem Holz oder einem Stück Erde wirft und dann wie viel (oft) und wie er wirft.“ *avānōhieiti* steht für *avānōhieiti*. HAUG 72 übersetzt: 'A sin, such as recklessly dashing another to the ground, or against hard projections, so as to cruelly injure him, without intermission to the last.'

*arutokereišino* 7:

Pā. *yazišn kartār*.

Statt *arutō-karēdnu* „opfervollziehend“. Beiwort des *Hamaspāθmašdaya*-Festes. Vgl. Ysp. I, 2; 2, 2 *arutā* ist offenbar mit *aša* identisch.

[*arazān*] 3 g: *arazān frārāzān*.

Pā. *pēs u pas angust*. [Vorderer und hinterer Finger.] *arazān* und *frārāzān* sind Pāzandwörter.

*arəjō* 3 h: s. *apryotēmō*.

*arəθavanō* 27 b: *taš arəθahe taš arəθavanō*.

Pā. *ētōn dātastān saxam hamāk andar 3 gām dārišn ētōn dātastānōmand pēsmāl u pasmāl tan i dātastān andar 3 gām*. [So ist die Antwort des Gerichts immer innerhalb 3 Schritten zu halten, so ist der, der das Gericht hat, der Kläger und der Verklagte — ? —] Demnach ist *arəθa-* der, „der den Streit anfängt“ und *arəθavan-* der, „dem der Streit anhängig gemacht wird“. DARM. 27 übersetzt: 'Voilà pour le procès et pour le plaideur. [Tous les discours du procès doivent être tenus dans un cercle de trois pas; et les plaideurs (*tanē dīnā*) en justice (*dātistānōmand*), défendeur et demandeur (*pasimāl* et *pēshimāl*), se tiennent aussi dans un cercle de trois pas.]'

*arəθahe* 27 b: s. *arəθavanō*.

*arəθnā* ? 3 g:

Pā. ?



Havo 56 übersetzt wahrscheinlich mit Recht ‚elbow‘; das Wort steht zwischen *bācava* und *asta*. Vgl. *frarāḍni*.

*arəḍra* 5: s. *āta*.

*arəna* ‚wer keinen Kampf führt, keinen Widersacher hat‘ 7:

Pā. *apatkār*.

*arəm* 7:

Pā. *buvandak*.

*airišto* 7:

Pā. *arəš*.

*arura* ? 7:

Pā. *rat* ?.

*aurvat* 7:

Pā. *arvand*.

*as* 7:

Pā. *bāt*.

*asta* 7:

Pā. *višt*; s. die folgende Note.

*astaišum* 7:

Pā. *vištār i tir*.

Lies *asta itum* ‚Schliesser des Pfeils‘; *astar-* ist mit dem Kasus des Verbs verbunden. Zur Lesung und Etymologie der phl. Wörter s. Brui. Air. Wetzl. unter *\*asda-*.

*astāto* 7:

Pā. *anēstūt*.

*astem* 3 h:

Pā. *ast*.

<sup>1</sup>*asti* 5: s. *eiwišdato*.

<sup>2</sup>*asti* 25 b: s. *aiwi-gāme*.

<sup>3</sup>*asti* 27 b: s. *hāḍrem*.

*astvato* 26: s. *asphouš*.

*astēd* 3 h: s. *asphuš*.

*astryete* 4 f: s. *yātem*.

*aspahē, aspahē* 4 f: s. *yuxta*.

*asperenō* 7:

Pā. *drahm*.

*aəpo* 3 h: s. *ayryotəmō*.

*azərəšō* 3 h: s. *aəhuš*.

*azinqm* 3 h: s. *ayryotəmō*.

*ašaonōstōiš*, *ašaonō-stōiš* 26: *šatša ašaonō stōiš*.

Pū. *cikānci t ān i ahrašan stik har kas t rād guftak*. Y. 4, 2 (4, 4

Sp.). Die Aw.-Stelle ist hier unvollständig citirt.

*ašayš* 3 g:

Pū. *aš* *šigōn andark suft u var*. *aš*, nämlich (der Teil) zwischen Schulter und Brust.<sup>4</sup> Vgl. HACO 51.

*ašavanō* 25 b: s. *aiwi-gāme*.

*ašahe* 4 c: s. *frāraišya*.

*ašā* 4 b: s. *hačaitē*.

*ašemča* 4 c: s. *yō*.

*ašubya*, *ašubyō* 9: s. *uštātātəm*.

*aštaphum* 1:

Pū. *aštutak*.

*aštiš* 4 a: s. *paityahmi*.

*ašubya* 4 c: s. *frāraišya*.

*ahurahe mazdā* 25 b: s. *aiwi-gāme*.

*ahurō mazdā* 4 b: s. *fradašəm*.

*ahurō mazdā* 4 g: s. *yazuš*.

*ahmāi* 7:

Pū. *ān*.

*ahmāi* 7:

Pū. *amāvandih*.

*ahmāi* ist, zwischen *ahmāi* und *ahmākəm* stehend, fälschlich mit dem Haken, der vor *ai* für *h* geschrieben wird, versehen worden; gemeint ist jedenfalls *amāi*.

*ahmākəm* 7:

Pū. *amak*.

*a* 4 d:

Pū. *kē apar 2 mart ašar apar šrak šan*.

*ā* steht für *yā*; vgl. die folgende Stelle, die als Beispiel für *yā* als N. D. m. angeführt wird.

<sup>2</sup>a 4 a: s. *paityahmi*.

<sup>2</sup>a 7:

Pū. *ān*.

<sup>4</sup>a 7:

Pū. *pat*.

ü Pū. *pat* ist eine Verstümmelung von *āda* Pū. *gaft*, vgl. die Lesung in K.

*aat* 7:

Pū. *angāh*.

*ataro-frīṣitamčo* ? 7:

Pū. *atai fravāft ān rattum*. HAUG 61 übersetzt: 'One who consecrates the fire; the high priest.' Vgl. HORN Np. Et. 276.

*atarəmarəzanō* 7:

Pū. *atai mōšitār*.

*atarē* 25 b: s. *aiwi-gāme*.

*aterstaras* 7: <sup>\*</sup>*āterstarō.nazmat*.

Pū. *atai tar nēmak* 'an der jenseitigen Seite des Feuers' (Vom Zaotar genommen, südlich des Feuers). Vgl. N. 79.

*aterəcaznō* 7:

Pū. *atai vaznitār*.

Statt *āterəcaznō*.

*atrəkerəta* 7:

Pū. *atai kartar*.

*ātrəvaxšō* 7:

Pū. *atai vaxšnitār*.

*aṣa* 'Verderben' 7:

Pū. *dart*.

Vgl. Yt. 19, 12 und dazu GILGEN KZ. 30, 514. HAUG 20 liest *dād* und übersetzt 'smoke'.

<sup>1</sup>at 4 a: s. *vaēdā*.

<sup>2</sup>at 7:

Pū. *ētōn*.

*āpəm* 4 f: <sup>\*</sup>*yaxšəntim āpəm*.

Pū. . . . *āp*. Y. 9, 11 (9, 38 Sp.) 'das siedende Wasser'.

4 g: *yaxšai āpəm frazdānaōm*.



Pū. *yazēm āp i frazdān pa sakastān*: ‚Ich will verehren das Wasser des *Frazdān* [in *Sakastān*].‘

*āborotəm* 7:

Pū. *āp burtār*.

*āborotəm* = *āl-lārotəm*, vgl. dazu N. 77.

*ārmata* 7:

Pū. *buvandak mēnīn*.

*armaitīs* 4 b: s. *hačaitē*.

*ās* 7:

Pū. *būt*.

*āzu* 7:

Pū. *tež*.

*āste* 7:

Pū. *nīst*.

*āsnatārom* 7:

Pū. *āsnitār*.

Die Pū. ist ungewöhnlich; sonst steht *āsnatār* vgl. Vsp. 3, 1 (3, 9 Sp.).

*āzāta* 7:

Pū. *āzātak zāt* ‚edelgeboren‘.

*āzoiš* 7:

Pū. *āz*.

*āzuqticaitīs, āzinticaitīs* 3 e:

Pū. *šnāsakihā*.

Statt *āzainticaitīs*.

*arədaēm* 3 g:

Pū. *dil*.

Statt *arədaēm*.

*arəzaurvaēsāt* 27 b: s. *xšafa*.

*arəzi* 3 g:

Pū. *gund* ‚Hoden‘.

*arəzu* 3 g:

Pū. *angust*.

*oīm* 1:

Pū. *ēvak*.

ōiθra 2 b:

Pā. *yutakiha*, vgl. BTHL. Grd. d. iran. Phil. 1, § 252. 1.

doha 3 d:

Pā. *dahān*.

*āntyā parāntyā* 'Das Einathmen und Ausathmen' 3 d (vgl. BTHL.

IF. 7, 56): Pā. *āyīšn u šavišn i vēn* 'Kommen und Gehen der Luft'. Wegen *phl. vēn* vgl. FR. MÖLLER WZKM. 5, 260.

*im*, *im* 4 a: s. *zā*.

*isāi* 4 d: *yavat isāi tavāddā*.

Pā. *čand xāstar tuvānik em ān and amōxtēm xāhišn ahrāyih*.

Die Stelle stammt aus Y. 28, 4. Die Pā. übersetzt die ganze Stelle: *yavat isāi tavāddā avat xādi aššē ašahyā*. 'So lang ich kann und vermag, so lang will ich lehren zu streben nach dem Aša. Phl. *amōxtēm* scheint ein t-Präsens zu sein, vgl. Hous Grd. d. iran. Phil. 1, 2 § 78, S. 138.

*uyrom* 9:

Pā. *čēr*.

*uxdašna* 'einer, der die Sprüche versteht' 3 f: *uxdašna \*mašyō vašhā yaθa dawrō uxdo vacā*.

Pā. *ān i sax'an šnas martum vāh čigōn ān danāk i sax'an gōw* ? 'Der Mann, welcher die Sprüche versteht, ist besser als der, welcher die Sprüche im Mund zu führen weiss.' Vgl. BTHL. IF. 10, 195. HAUG 50 übersetzt: 'One who fully understands the composition of words (poetry) is as good as a poet.' DARM. 15: 'Un très homme de bien qui sait parler, par exemple un homme instruit qui intercede.'

*uxdēm* 3 f: *uxdēm srīrem pairīstēm avastātēm daretō-sraō-šēm*.

Pā. *sax'an i nēwak i nikrit i apar estāt i dāstār i srōš ku pa dastawar kart estēt*. 'Ein Wort, welches schön, welches erprobt, welches dazu gekommen ist (?), welches am Sraoša festhält [nämlich, nach der Vorschrift ist es gemacht].' DARM. 15: 'Une

parole belle, bien considérée, bien équilibrée, soumise à la direction du maître.<sup>4</sup> HAUG 50: „A matured, well considered, dignified and orderly speech, which is composed according to rule.“

uxδō vāēδ 3 f: s. uxδaina.

uxδδ 3 f: raδwyδ uxδδ.

Pū. an i frārōn saxan ‚zeitgemässe Worte‘.

uxδqm 24: s. haδaurō.

uta 9:

Pū. eat.

uta wird überall durch phl. *ēta* wiedergegeben; aber in Y. 10, 4 (10, 10 Sp.) findet sich, weil das Verbum in der 2. Person steht, eat *ēta*. Daraus wird die vorliegende Pū. stammen; *ēta* hat der Verfasser des Fr. weggelassen.

uta 4 a: s. vāēdā.

uparō 3 g: s. aδarō.

uhoja 2 b:

Pū. apar har 2 uxān.

uhoja steht für \*uhaja vgl. jAW, *uhoja* Yt. 10, 101 = al. *ubhayā*, BrnL. BB. 15, 58.

una 9:

Pū. unak.

Vgl. BrnL. IF. 11, 143, 144.

unam 9:

Pū. kam.

Vgl. BrnL. a. o.

<sup>1</sup>us 3 g, 9:

Pū. hāl, s. PPGL. 18, 5; doch vgl. auch JUSTI, Bdh.-Gl. 157 und zu *uzašti*.

<sup>2</sup>us 9:

Pū. x<sup>a</sup>arsand.

*sa* ist wahrscheinlich aus einer Participialform zu *vas-* verderbt.

uzašti 27 a:

Pū. *uzait čand 8 angust* ‚soviel als 8 Finger‘. HAUG schreibt ‚*uzashta*‘. Vgl. BrnL. IF. 11, 132 und WEST SBE. 5, 98 f.

uzaiti 4 b: yaθra avar hvarē uzaiti.

Pū. *anōk ku an x<sup>a</sup>arset hāl uzet*. ‚Dort, wo die Sonne aufgeht.‘  
Vgl. HAUG 53 und DARM. 17.



*uz-yasdāna* ? 3 d:

Pū. *spār i mayān vēnik*. HAVS 49 übersetzt: „bridge of the nose, or nostril.“

*uzyō* 9:

Pū. *uzōt*.

Zu phl. *uzōt* beachte man die Glosse in K. (A) *uzōt*; die Lesung von GILBERT KZ. 30, 332 und MULL 173, 177 ist mir unbegreiflich.

*uś* 9:

Pū. *ōś*.

*uś* steht wohl für *uśl*.

*uśadqm* ? 3 g:

Pū. *pušt i tēz*.

*uśqm sūrqm* 27 b: s. *xśafa*.

*uśta* 9:

Pū. *nēwak*.

*uśtatātēm* 9: *uśtatātēm \*uśiḥya*.

Pū. *tatak* steht anscheinend in keinem Zusammenhang damit. DARR. 24 übersetzt auf Grund von HAVS falscher Lesung *uśiḥya*: „Le bonheur avec ses yeux.“

*uśa* 2 b:

Pū. *apar har 2 nar*.

*uśa* 9:

Pū. *har 2*.

*uśa* ist mit dem Anfangs-*u* geschrieben.

*uśaiś* 2 b:

Pū. [i'] *apar har 2 śan*. Also N. D. F.

Statt *uśaiś*.

*uśaiḥya* 2 b:

Pū. *har 2 nar u śan apar har 2 xariśu u vastrak apar har 2 gētik u mēnōk*. „(über) beide, Mann und Frau, über beide, Nahrung und Kleidung, über beide, Stoffliches und Geistiges.“

*uśayo* 2 b:

Pū. *apar har 2...*

*karśanaçit, karśvaçit* 5: s. *frakārayoiś*.

*karśo* 5:

Pū. *kīšvar*. — \**karšō.rāzqm.vyāzanqm.*

Pū. *kīšcar virād i hanjamanik* Y. 62, 5 (61, 13 Sp.); vgl.

DARM. 24.

*karšūqm* 5: *hapta* \**karšvqm.*

Pū. *haft kīšcar* vgl. Yt. 8, 40; 10, 85; 19, 82.

*karšvid, karšuyd* 5: *zomō karšuyd.*

Pū. *zamik i kīšcār* ‚Des Ackerlandes der Erde [Die Erde, welche der Platz der Furchen ist].‘ DARM. 24 übersetzt: ‚Des terres labourables.‘

*kavačit* 26: s. *zomō.*

*kasdit* 26: s. *avhəuš.*

*kasyašhō* 3 c: s. *aēda.*

*kašaibya* 3 g:

Pū. *kaš.*

*kašaibya* ist D. Du. und steht für *kašaibya.*

*kašd* 5: s. *vača.*

*kahmāicit* 4 b: *yašača kahmāicit.*

Pū. *ētā katārči i hač astān.*

*kərafəmča, kərafomača* 3 h:

Pū. *karp gōšt.*

Das *f* von *kəraf* dürfte infolge der Aehnlichkeit von *f* und *p* als ein Versehen des Schreibers anzusehen sein.

*ko* 5: s. *vixišdatō.*

*kya, kaya* 3 c: s. *aēda.*

*krštōc* 5:

Pū. *kīst.*

*krštōc* ist Inf. und steht für *krštō* vgl. Vd. 6, 6 (6, 10 Sp.) Phl. *kīst* dürfte ein verkürzter Infinitiv sein; vgl. Houx Grd. der iran. Phil. I, 2, S. 147.

*gaos* 3 g:

Statt *gaosō*. Pū. *gōš.*

<sup>1</sup>*gaem, gaēm* 21:

Pū. *yān u gayōmart.*

<sup>2</sup>*gaem, gaēm* 27 a:

Pū. *yān.*

Da im Kap. 27 nur Wörter für Mass und Zeit angeführt werden, ist das Vorkommen des Wortes für Leben auffallend.

*gaesa, gaēsa* 3 b: \**gaēsam* (?) *voḥugaonam*.

Pā. *syāv mōḍ*. Vgl. JACKSON AOS. Proceedings Oct. 1889 S. 164: 'A further designation for 'black', according to the tradition, is *voḥu.gāona* lit. 'of good-color' opposed to *anruṣam* 'white' as epithet of the sheep. Yt. 8, 58; and again in ZPGL pp. 6, 8; 48, 12. *voḥu.gāonam*, according to the Pahl. translation 'black hair' (*stah mō*).' JACKSONS Erklärung ist jedoch unwahrscheinlich, da der Bedeutungswandel von 'of good-color' in 'black' nicht einzusehen ist. BRUN. erklärt *voḥu.gāona* als 'blatfarbig' unter Verweis auf gr. *μέλας χῆμα*.

*gaēḍanam* 4 f: s. *yātam*.

*gaṭhe* 21:

Pā. *mat*,

Phil. *mat* ist gekürzter Infinitiv.

*gaḍat* 20:

Pā. ?

Statt *gaḍat*.

*gamahva* 27 b: *tat* \**gamahva* *ḍrigāmim*.

Pā. *etōn haē gāmān an i 3 gām?* Der grösste Teil dieser Stelle fehlt in M. (s. Text). DARM. 72 übersetzt: 'Trois pas de cette sorte de pas.' HAVO 78 übersetzt: 'This from paces, three paces are the lowest.'

*gaya* 4 c: *yavata gaya* \**jeaīti*.

Pā. *hamak tak ka pa yān zivēt*. 'So lange er am Leben ist.'

*gayehs* 4 c: *yavata gayehs marata*.

Pā. *yueḍn gayōmart?* Der Text ist verdorben.

*gava* 21:

Pā. *gōh ēigōn dast i rattarān*. *gōh* nämlich (die) Hand der Schlechteren; *gōh* ist Pāzandlesung für *gōk*; Yt. 11, 2 hat nach DARM. Études 2, 534 *gavišn*, d. i. *vor*, richtig gelesen *gōkān*.

*gavastryānareza* 21:

Pā. *kārvarzišn*.



Statt *gavāstryācarato*; vgl. V. 13, 2 (14, 5 Sp.) *gavāstryācartham* Pū. *kārcāśārtam*.

*gaṇ 3 h*: s. *ayryotāmō*.

*garāda 21*:

Pū. *garzišn*.

*garāda* ist jAw.-Form für *garāda*; vgl. Brn. IF. 9, 264.

*gāima, gāim 27 a*:

Pū. *gām an i pa vidēdat 3 pād u an i pa apārik yād frārāst 2 guftak*. 'Der Schritt, der im Vendidad mit 3 Fuss und an andern Stellen mit 2 *frārāst* angegeben ist.' Vgl. West SBE. 3, 98 f.: 'The *gām* (Aw. *gāya* Vd. 3, 57) 'step', which 'in the Vendidad is three *pād* or about 2 feet  $7\frac{1}{2}$  inches, 'and in other places is said to be two *frārāst*' (Aw. *frārāthni* in Vd. 7, 76, 79, 87); so the *frārāst*, which is probably the distance from the neck to the extended elbow, is half a *gām* or from 15 to 16 inches.'

*gātum, gātum 4 d*: *yā nara gātum barāste*.

Pū. *ka 2 mart gās barēnd ku zaman kunēnd*? Havd 54 übersetzt: 'Which two men bring time, i. e. appoint a time.' Darm. 19 übersetzt: 'Quand deux hommes fixent un rendez-vous.'

*gātumča 4 c*: s. *varsda*.

*gāšwōštačāt, gāšwōštačit 21*:

Pū. *gāsān xwāhišn*.

Statt *gāšwōštačit*, zu *gāšwōšta*, Adj. 'in der Gāšaliteratur stehend'; vgl. Brn. IF. 11, 139 f.

*gām 27 a*: s. *antaraišwam*.

*gām 21*:

Pū. *gōspand*.

*gāmčā 4 c*: s. *yō*.

*garāda 21*:

Pū. *gristak*.

Zu phil. *gristak* vgl. HÖRSCHMANN IF. Anz. 10, 25; Brn. W. kl. Phil. 1898, 1060, Note.

*garəwnat 21*:

Pū. *gīrēt*.

*g<sup>o</sup> 21:*

Pā. *jāh.*

*g<sup>o</sup>* ist Unform; es ist mit dem 2. *g* geschrieben.

*guḍra 21:*

Lies *guzra*. Pā. *nihānā.*

*guzrāsavhō 3 e:*

Pā. *nihān sax'an.*

Statt *gūzā. savhō*. HAUG 8 schreibt *gudrā-*. Vgl. *gūzā sanghācchā* Y. 48, 3.

*<sup>1</sup>guṣṭa 3 f: s. sāṣṇā.*

*<sup>2</sup>guṣṭa 21:*

Pā. *nigōṣet.*

Nach der Pā. hat der Verf. des *Vi.* *guṣṭa* als 2 Pl. gelesen.

*grahmō, grāhmō? 21:*

Pā. *grahmā.*

*ḡnat, ḡnāt 22:*

Pā. *īat.*

*ḡnā 22:*

Pā. *mātukān vas.*

Pā. bedeutet: 'weibliche Personen, (nämlich) viele.'

*xratumā 6: s. mā.*

*xratuṣ 23: 9wqm xratuṣ.*

Pā. *srāyat?* vgl. DARM. 25 und HAUG 71, Note 2.

*xruṣḍa, xruṣḍ 3 e: s. vaṣḍ.*

*xrūyo, xrūyo? 25 b: xrōsak an bawāt \*kō vāṅ haṣ pas gīrēt.*

*xrōsak<sup>1</sup>* ist der, welcher von hinten ein Geschrei erhebt.<sup>1</sup> Etwa so. Eine genaue Uebersetzung ist unmöglich. Die Lesung in K. ist unsicher, da der Vocal der ersten Silbe ebenso gut in *u* verbessert als ganz gestrichen sein kann. HAUG 89 übersetzt: 'One who threatens another by crying.'

*xśāstū 5:*

Pā. *īet āgōn rōśnā.*

*xśaiat 3 e: s. vāxś.*

<sup>1</sup> Pā. *xrōsak* gehört zu *aw. apaxraosaka* Yt. 5, 95; vgl. HORN Np. 12. 480.

*xšaθrō* 5:Pū. *x<sup>a</sup>atāδ.*

Brnz. Idg. F. 11, 134 bemerkt zu *xšaθrō* (und *wiθrō*, welches s.): „Beide Wörter sind Neutra und der bezugte Ausgang kann nur der Nom. Sing. masc. oder der der Kompositionsfuge sein. Also sind diese Wörter aus der Komposition abgerissen.“

*xšafa* 27 b:

Pū. *šap haē šap 4 bahr bahr i fratum \*hū.frašmō.dāitīm \*hufrāšmōdāt xānēnd bahr i ditikar orəzaureaēsāt apēčakān vartišnih xānēnd en 2 bahr \*aiwisrūθrum bahr i sitikar usqm sūrqm ōs i auzār xānēnd kē ušahin patas andar ayēt bahr i dahārum raočanhqm fragatōit rōšnīh u frāc vasišnīh kē ōs i bām hačās hācan gāšca xānēnd.* „Von der Nacht (gibt es) 4 Teile: der erste *Hufrāšmōdāiti* genannt, der zweite *orəzaureaša* 'the turning of the pur?' (Haug 77) genannt; diese 3 Teile (sind) *aiwisrūθrima*; der 3. Teil ist *usqm sūrqm* das heilige Frühlicht genannt; damit fällt *ušahin* zusammen, der 4. Teil *raočanhqm fragati* die Ankunft des Lichtes, was sie Morgenlicht und auch *hāvan gāš* nennen.“ Vgl. Haug 76, 77 und Darm. Note zu Vd. 21. *xšafa* ist wahrscheinlich (wie *kərəf*\*) statt *xšapa* verschrieben.

<sup>1</sup>*xšayamna* 3 h: s. *apaitireta*.<sup>2</sup>*xšayamna* 5:Pū. *pātixšah.**xšim* ? 5:Pū. *šēcan.**xēniša* 5:Pū. *šrimih.*Statt *xēniša*.*xšudrā* 3 g:Pū. *šusr.**xštāt* 5:Pū. *raft.*

*xštāt* steht wahrscheinlich für *xštāta*, wie *gaos* für *gaōta* 3 g.



*xītum, xītūm* 1:

Pā. *śaśum*.

*xīnuta* 5:

Pā. . . .

*xīyo, xīyō* 5:

Pā. *śah*.

*xīvaś* 1:

Pā. 6.

*ēaētanti, jaētanti* 19:

Pā. *paḍṭakih*.

Offenbar eine 3. Pl. zu *ai. ēati*.

*ēakana* 19:

Pā. *kāmak*.

Vgl. dazu Hāfōkhi Naek 2, 26: *ñēa ḍneqñ ēakana*, Pā. *ē kē kāmāk* . . .

„Jeder hat Dich lieb gehabt.“

*ēaīti* 19:

Pā. *ēand*.

*ēaḍru* 1:

Pā. *ēahārum*.

*ēaḍruśvaḍa, ēaḍruśva* 1:

Pā. *ēahārum*.

*ēaḍware* 4 f: s. *yuxta*.

*ēatēa* 26: s. *aśaonōstōiś*.

*ēaretqm* 19:

Pā. *kartārān*.

*ēaretqm* vielleicht für *ēareḍreqm*; vgl. Y. 24, 4 (24, 14 Sp.), wo die Pā. ebenfalls *kartārān* hat.

*ēaretu* 19: *ēaretu drajō*.

Pā. *asprāś drahnāk* „Länge der Rennbahn habend“; vgl. Brh. II. 10, 3. Pā. *drahnāk* „lang“ ist wohl mit *pahnāk* „breit“ ausgeglichen; anders lässt sich das Wort nicht lesen. Sonst müsste man korrigieren, wie z. B. Hoss thut.

*ēaretutārō* ? 19:

Pā. *kartārtum*.

*čarqm* ? 19:

Pā. *čar*.

*čikačauatō* ? 3 g:

Pā. . . .

*čikaēn* 2 c. *ka 3 rād gōwēt \*čikaēn zand hamgōnak tōzēnd ēigōn ān i 2 rād apēs ān apastak yuttar ēi apar 2 čikayatō u apar 3 \*čikaēn u ka apir vas ham \*čikaēn bavēt ham ēigōn ān i 3*. „Wenn von dreien die Rede ist, (steht) *čikaēn*; (Die) Erklärung (ist) dieselbe: *tōzēnd*, wie die von zweien aber davon ist das des Awesta abweichend, (nämlich) wenn von zweien die Rede ist, (steht) *čikayatō*, und wenn von dreien, *čikaēn*; wenn von vielen zusammen (die Rede ist), steht *čikaēn* ebenso, wie von dreien.

*čikayatō* 2 c: Pā. *tōziēn ka 2 rād gōwēt čikayatō tōzēnd*. „Wenn von zweien die Rede ist, (steht) *čikayatō*, sie büßen.“

*čikayat* 2 c: *čikayat \*baodō.varštahe*.

Pā. *tōzēt pa baodō.varšt*. Zu *čikayat* schickt der Zendist voraus: *vinās tōziēnik ka apar ēvak gōwēt*, „Sünde büssend, wenn von einem die Rede ist.“

*čiči* 4 d: s. *aoxtē*.

*či9a* 19:

Pā. *tōziēn*.

*či9ra* 19:

Pā. *tōxmak* vgl. Y. 58, 1 (57, 3 Sp.).

*čimmanō, čimano* 19:

Pā. *dušarm*.

*čimmanō* steht wahrscheinlich für *čimmanō* vgl. Y. 12, 3 (13, 13 Sp.).

*čistiš* 19:

Pā. *frazānak*.

*čvaiti* 27 a: s. *aštāya*.

*jae* 2 f: *jō jae u jahē*. Von schlechten Frauen gebraucht: *ka vat*.

Vgl. *jahekarštahe, jaškarštahe* Yt. 13, 142.

*jaeš, jaeš* ? 15:

Pā. *jāh*.

*jan* ? 25 b:

*jaxšed* 15: *jaxšed jataxhat*.

Pā. *raśin* ? JACKSON Gr. § 701 Note. „A Perf. Participle of the desid. Act. is *jaxšed* having the desire to slay (V *jan*)”  
ZPhl. Glossary p. 92.<sup>4</sup> Vgl. dagegen BTHL. ZDMG. 48, 153.

*jaiḍyat* 15:

Pā. *šadēt*.

*jafra* 15:

Pā. *šufr*.

*janat* 15:

Pā. *šanišn*.

*javaiti* 4 e: s. *gaya*.

*jarota* „Preisgesang“ 15:

Pā. *girišn*.

Vgl. *abjārata*, Pā. *apē gvišn*, Vsp. 22, 1 (25, 1 Sp.).

*jah* 2 f: s. *jae*.

*jō* 2 f: s. *jae*.

*jinaiti* 15:

Pā. *afsihinēt*.

*jimaiti* 4 d: s. *perosa*.

*jimat* 15:

Pā. *mat*.

*jum* 15:

Pā. *živandak*.

*tača* 18:

Pā. *tač*.

Wahrscheinlich 2. P. S. Imp. zu *talaiti* „er läuft“.

*tačarəm* 27 a: s. *hāšrəm*.

*tat* 27 b: s. *tkaššahe* und *arošavanō*.

*tanum* 25 b: s. *piviete*.

*tanumqšrō* 18:

Pā. *tan framān*.

*tančīštəm* 18:

Pā. *takiktum*.



*tanraśā 3 h: s. harapham.*

*taya 18:*

Pū. *duśd.*

Das *d* von *phik*, *duśd* ist, wie oft, nicht geschrieben.

*tayō 25 b:*

Pū. *tarft duśdihā tarft barēt* „Entwendet, (was) auf diebische

Art entwendet ist“.

*tarāśā 4 d: s. isai.*

*tarāśāta 18:*

Pū. *tarvinātār.*

*tarasā 3 a: s. horāśā*

<sup>1</sup>*tarēmanō ? 18:*

Pū. *takiktum.*

Pū. *takiktum* ist offenbar fehlerhafte Wiederholung.

<sup>2</sup>*tarēmanō ? 18:*

Pū. *art.*

Vielleicht ist die Pū. *awart* zu lesen.

*taśāt 18:*

Pū. *tāśūt.*

*tāśā 18:*

Pū. *āśā.*

*tātō 18:*

Pū. *rawiśū.*

*tātō* ist wahrscheinlich ein abgetrenntes Suffix. HAVO 97 übersetzt: „duration [past part. of *tan-* 'to stretch']“. Dazu passt jedoch die Pū. nicht.

*tāyōśāśā ? 25 b:*

Pū. *duśd . . . .*

<sup>1</sup>*te 4 f: s. yunjitī.*

<sup>2</sup>*tē 4 g: s. yaśtatara.*

*tiśro 1:*

Pū. *ś.*

*tum 18:*

Pū. *tō.*

*tuīrim, tūīrim 1:*

Pū. *zahārum.*

*tušš, tuššī*<sup>1</sup> ,ruhig' 18:

Pā. *tuṣṭ*.

*daoṣa* ,Schulter' 3 g:

Pā. *dōṣ*.

*daṣṣayati* 14:

Pā. *nimitt*.

Offenbar statt *daṣṣayati*; vgl. *daravat*.

*daxmō* 14:

Pā. *daxm* (dazu die Glosse *daxmak*).

*daxṣṭa* 14:

Pā. *daxṣak*.

*daximaiti* 27 a: *bīṣ aṭṭavat daximaiti yavat \*yujyastī*.

Pā. 2 *ān* and *daximēst dand yujyast* . . . ,Zwei *daximaiti* sind soviel wie ein *yujyastī* . . .'; vgl. DARM. 36; HAUG 75. Eine Uebersetzung der ganzen Phl.-Stelle bei WEST SBE. 37, 56.

*daḍḍati* 4 c: s. *pāramnā*.

*<sup>1</sup>davrō* 3 e:

Pā. *dānakha*.

*<sup>2</sup>davrō* 3 f: s. *uxḍaṣṇa*.

*daḥve* 3 h: s. *ayryotāmō*.

*dantānō* 3 d:

Pā. *dandān*.

*davadasavhāḡrēm, dva.dasavhāḡrēm* 27 b: *dvadasavhāḡrēm asti ayrim ayarō*.

Pā. 12 *hāsr ast ān i ayryak vōṣ*. ,Der Tag längster Güte hat 12 Hāsr.' Vgl. DARM. 27. WEST SBE. 37, 51.

*<sup>1</sup>davayem* 3 h: s. *havavhēm*.

*<sup>2</sup>davayem* 3 h: s. *aḥhuṣ*.

*daravat* 14:

Pā. *ḍit*.

*daravat* ist verlorhen aus *daravat*; vgl. *daṣṣayati*.

*dasmahe* 1:

Pā. *dahum*.

<sup>1</sup> So richtig.

*dazdi* 14:

Pū. *dah.*

*daśiñō* 3 g: s. *haśiō.*

*daśēa* 27 a: s. *antara.iḍwqm.*

*daśat* 14:

Pū. ?

*dahmō* 14:

Pū. *dahm.*

*datāiś* 4 c: s. *frāraiḍya.*

*daitya* 4 c: s. *frāraiḍya.*

*dat* 4 c: s. *yā.*

*dāra* 4 g: s. *yośdanahe.*

*dasta* 'erlangt, in Besitz befindlich' 14:

Pū. *kart.*

Nach Brnt. zu einer Basis *dat-* (got. *tēkan*). Pū. *kart* ist vielleicht falsche Umsetzung des Ideogrammes statt *grift*.

*demqñō.paḍna* 2 f:

*paḍna* steht für *paḍni*; es ist eine junge Frau gemeint: *ka nasuk tōd*.

*dorotō.sraōśem* 3 f: s. *uadēm.*

*dōuś-duśsravaśhō* 14:

Pū. *duś sravāh.*

*dōuś* ist offenbar stehengebliebener Schreibfehler.

*doiḍra, doiḍra* 3 d:

Pū. *čaśm.*

*diśti* 27 a:

Pū. *diśt* *ēigōn 10 angust* 'nämlich 10 Finger (Breite)'; vgl.

Wessr SBE. 5, 98.

*duyḍa* 2 f:

Pū. *duct.*

*duḍuwi.buzda* ? 25 a:

Pū. *saxm nimāyisñih an barēt i ka gōcēt ku pa anēh i gētik-  
ihā žanēm*, 'Bedrohung, das ist, wenn einer sagt, ich will (dich)  
durch einen Schlag in materieller Art verletzen.' Vgl. Wessr SBE.  
37, 40: 'threats of danger is that when one speaks thus: I will  
strike with worldly weapons.'



*dunma* 4 g: *yayata dunma*.

Pā. *rauēt*. 'Der Nebel wallt.' DARM. 22 übersetzt: 'Venez, nuages!' Die Pā. ist unvollständig. Vd. 21, 2, woher diese Stelle offenbar stammt, lautet die Pā. *rauēt awr pa rawiśiñh* 'Es zieht die Wolke im Gehen'. Vgl. SPRINGER, Comm. 1, 465.

*duśastiś* 14:

Pā. *duśamōcīśiñh*.

*duśdāma* 14:

Pā. *duśdānak*.

*dea* 1:

Pā. 2.

*deācā* 27 a: s. *antars.iṣṭeqm*.

*deayā* 1:

Pā. 2 . . .

*deō* 8: s. *varodeō*.

*drōzra* 14:

Pā. *saxt*.

Statt *drōzra*. Binn., Grd. der iran. Phil. 1, § 268.

*drujīm* 4 d: s. *varədə*.

*drvatātəm* 3 h:

Pā. *drust rawiśiñh*.

*ṣamnam* ? 23:

Pā. *xšēkārīñh* \*u *vurtīñh* 'Selbsttätigkeit und Heldentum'.

*ṣnātō* ? 23:

Pā. *patgīriñh*.

*ṣraētaōnahe* 4 f: s. *yunjiti*.

*ṣrav* 'Mund' 23:

Pā. *dahāñh*.

Vgl. Frgm. Tahmuraz 28. *ṣraēhīlīyō* 'bouche'. *ṣraēhīlīyō* steht für *ṣramhīlīyō* Da, da die beiden Mundwinkeln gemeint sind.

*ṣrayqm, ṣryqm* 1:

Pā. 3.

*ṛaṣṛa* 23:

Pā. *arāḍiṇ*.

*ṛayōsata* 23:

Pā. 300.

*ṛaṣṛō* 23:

Pā. *pitiṣṇih*.

*ṛigāmin* 27 b: s. *gamahva*.

*ṛitim, ṛitim* 1:

Pā. *sitakar*.

*ṛipīṣwozi* 25 b: s. *aiwi.game*.

*ṛi.yaxṣṭiṣṭa* 4 g: s. *yōṣṭayō*.

*ṛi.vacāhim* 27 b: s. *hāṣṛem*.

*ṛisatōm, ṛasatōm* 23:

Pā. 30.

*ṛiṣva* 1:

Pā. *sriṣṭak*.

*ṛaxṣṭiṣṭa* 4 c: s. *yōṣṭō*.

Vgl. dazu BRH. ZDMG. 40, 304.

<sup>1</sup>*ṛwqm* 2 d:

Pā. 15.

<sup>2</sup>*ṛwqm* 23: s. *xratuṣ*.

*ṭkaṣṣahe* 27 b: *taṭ ṭkaṣṣahe taṭ* \**vikayche*.

Pā. *etōn dātawar etōn gōkās andar 3 gām*. „So des Richters, so des Zeugens [innerhalb 3 Schritten].“ DHM. 27 übersetzt: „Voilà pour le juge et le témoin.“ Wegen phl. *gōkās* vgl. HÜSCHMANN IF. 4, 119.

*ṭkaṣṣō* 5:

Pā. *frakṣiṭ yād dātastān apō ast ku dātawar*. „(An) den meisten Stellen Gericht, es gibt (auch eine Stelle), wo es Richter (heißt).“

*ṭbaṣṣā* 16:

Pā. *bṣṣ*.

*paos* „faul, stinkend“ 10:

Pā. *paṭāk*.

*paet* steht für *paśā* oder *paśā*; vgl. dazu Y. 12, 4 (13, 15 Sp.) *paśāśā*, Pū. *pāśāśā* und Frgm. Tahmurā 40 *pāśāśāśāśā*.

*paśā, paśā 10:*

Pū. *pāśā*.

*paśā 10:*

Pū. *pāśā*.

Statt *paśā*.

*paśā 4 f:* \**paśāśā paśā* 'die Wasser siedeten, flossen über'.

Pū. *āśāśā (?) kuś apar āyēt patēt kuś apē patēt* 'es kocht (es steigt in die Höhe), es fällt (es fällt heraus)'. \**paśā 3. Plur.* Praet. Med. Es ist *apē* zu ergänzen, vgl. Y. 9, 11. Darm. 21 übersetzt: 'Elles bouillonnèrent, elles retombèrent.'

*paśā 10:*

Pū. *pāśā*.

<sup>1</sup>*paśā 3 c:* s. *āśā*.

<sup>2</sup>*paśā 4 c:* s. *pāśāśā*.

*paśāśā 3 f:* s. *pāśā*.

*paśāśā 10:*

Pū. *pāśā*.

Pū. *pāśā* ist jedenfalls verstümmelt aus *paśāśā*, wofür die Pū. zu Y. 49, 11 (48, 11 Sp.) geltend gemacht werden kann: *paśā āśāśā paśāśāśā* (*paśā śāśā* B h 1; *paśā paśā* K 5) Pū. *paśāśā śāśā paśāśā śāśāśā*. JAM. schreibt *paśā* und erklärt: '*Paśā*, a kind of confession and repentance of sins.' HAU. bemerkt dazu: 'The form cannot be correct; *paśā* comes from *paśāśā* 'fallen', compare *paśāśā* in Sanaceti 'fallen, from virtue'; if it be a noun, it can only stand for *paśāśā* 'fall, confession of a fall'.'

*paśāśāśāśā 4 c:* s. *yośāśā*.

*paśāśāśā 3 g:*

Pū. *pāśāśā*.

*paśāśāśā 4 a:* *yośāśā āśāśā paśāśāśā āśāśāśāśāśā*.

Pū. *śāśā āśāśā paśāśāśā*. Eine Uebersetzung vermag ich nicht zu geben. Die Pū. ist jedenfalls unvollständig. Die Uebersetzungsversuche bei DARM. und HAU. sind völlig wertlos. DARM. 17 übersetzt: 'Une ashti par devant, autant en profondeur.' HAU. 53 übersetzt: 'As the arrival (of the star) at the zenith, so (is its arrival) at the nadir.'



*paityāda* 3 f:

Pā. *pasax̄ gōwīśn.*

Vgl. CALAND, KZ. 33, 466.

*padēm* 27 a:

Pā. *pād dīgōn 14 angust.* 'Ein Fuss (so viel) wie 14 Fingerbreiten.' Vgl. WEST SBE. 3, 98, 99.

*paṭavahum* 1:

Pā. *panjatak.*

Hous, Et. 84 bemerkt zu *panjatak*: 'Pehl. *pančatak* hat ein mir unverständliches ū.' Doch ist kein Zweifel, dass *panjatak* ebenso wie *hafištak* ihr ū von *aitštak* erhalten haben, dessen ū im Zusammenhange mit dem os von al. *oſtan* und dem ã von lat. *ocētrus* steht.

*pañcadasa* 25 b: s. *pasva*.

*pañčasata* 10:

Pā. 500.

*pañcasatēm* 10:

Pā. 50.

*parācā* 3 a: s. *horācā*.

*parata* 10:

Pā. *pursiśn.*

*parāta* statt *parāta*, vgl. Y. 42, 10.

*parveni* 3 g:

Pā. *pahlāk.*

Für *parvam*.

*parō* 3 g: *parō pasča*.

Pā. *pēs u pas.*

*parāntyā* 3 d: s. *āntyā*.

*pairi* 5: s. *ašta*.

*pariete* 10:

Pā. *apar.*

Wie aus Vd. 4, 17 (4, 57 Sp.) *pardeuēz nā ardušama tunim pīrgete* (*pargete* L. 4), Pā. *paṇṇama ardušān marit tunāpuhr* hervorgeht, ist pbl. *paṇṇ*, das mit *np* anar glossiert ist, aus *paṇṇ* verstimmt. *pariete* steht für *pargete*.

*pairikanam* 4 f: s. *yāθwam*.

*pairištēm* 3 f: s. *uxdēm*.

*paurea* 1:

Pā. *pēš*.

*paouraya*, *paouruya* 3 c: s. *aēda*.

*paourim*, *paoirim* 1:

Pā. *fratum*.

*paouruša* 3 b: *paouruša gaonem*.

Pā. *pār mōd*. Vgl. JACKSON AOS. Proceedings Oct. 1889. S. 164.

*parīva* ? 5:

Pā. ?

Vielleicht zu *āpō parāyālo* Yt. 8, 41?

*pasāuō* ? 3 g:

Pā. *sēnak*.

*pasuēastrake* 3 b:

Pā. *pah castrak*.

*pasōa* 3 g: s. *parō*.

*pasvo* 25 b: *panēadaza pasvo sraoui masd* ?

Pā. ?

*pašnem* ‚Augenlid‘ 3 d:

Pā. *pēs i šašm* ‚das, was vor den Augen ist‘. Vgl. kurd. *pač i šam* HOOTUM-SCHINDLER ZDMG, 38, 55.

*pāiri* 3 g:

Pā. *pāramōn*.

Vgl. *pāiri-šāzahō* Yt. 10, 127; 14, 15.

*pāta* 10:

Pā. *pāy*.

Pā. hat die 2. Sg. statt Plur.

*pāda* 10:

Pā. *pād*.

*pāzavuhutōm* ? 26:

Pā. *mizd arīānukša*.

*pārēm* 10:

Pā. *āpām*.

*perētus* 10:

Pā. *vitarak*.

*pərəndi* 10:Pā. *patkār*.

Vgl. BRL. IF. 12, 116.

*<sup>1</sup>pərəndiu* 2 c:Statt *pərəndy*; Beispiel für den Dual: *ka* 2.*<sup>2</sup>pərəndiu* 10:Pā. *purāy*.*pərəndiungm* 2 c:Statt *pərəndyungm*; Beispiel für den Plural: *ka* 3.*pərəndyus* 2 c:Pā. *purāy*. Beispiel für den Singular: *ka* *evak*.*pərəndvayā* ? 10:Pā. *cafrikan*.Die Bedeutung dieses Wortes ist unsicher; für *phl. cafrikān* erwartet man *afrikan*, bezw. *afrinakān* vgl. Shk. 270 und Gl. auf Ind. 291.*pərənm* 10:Pā. *par*.Statt *pərənm*.*pərəmnāi* 4 c: *yo \*naice \*pərənmnāi noit paiti dadāiti*.

Pā. *kā mart i patkardār nē hāl dahēt kuš pasax̄ i pa dā-tastān apāc nē kunēt*. 'Wer einem Manne, der Einwendungen macht, nicht Rede steht [nämlich ihm nicht Antwort nach dem Recht gibt].<sup>1</sup> Die Pā. ist nicht in Ordnung. *نہ ہال* *nē hāl* ist offenbar für *نہ اپاچ* *nē apāc* verschrieben. *nē apāc dahēt* entspricht aw. *noit paiti dadāiti*. Zu *pərəmnāi* vgl. BRL. IF. 12, 116.

*pərəsā* 4 d: *yā mōng \*pərəθā jīmaiti*.

Pā. *hamāk citarak rasēt vās i ō vahist u dōzax̄*. Die Stelle stammt aus Y. 48, 2 (47, 2 Sp.). Ich gebe hier den vollständigen Text, da die Erklärung dadurch erleichtert wird. *parā hyat mā yā mōng pərəθā jīmaiti*. Pā. *pēs hač ān tāk ka ō man zamik citarak rasēt vās vahist u dōzax̄*. 'Bevor noch die Bestrafungen, die du erdacht hast, eintreten.<sup>2</sup> Der Zendist hat wörtlich zu übersetzen gesucht: *parā hyat* ist *pēs hač ān (tāk ka)*; *mā* ist fälschlich durch *ō man* wiedergegeben; *pərəθā* ist mit *pərsuš* verwechselt und durch *zamik citarak* erklärt; *jīmaiti* ist *rasēt*;



*vāṣ vahiāt u dāṣṣāṣ*<sup>2</sup> ist erklärender Zusatz. Demnach lautet die Pā.: ‚Bevor, dass zu mir die Erdenbrücke kommt, (nämlich) der Weg zum Paradies und zur Hölle.‘ Der Verfasser des Fr. hat *hamāk* statt *zanāk* gelesen. DARM. 19. übersetzt nach der Pā.: ‚Avant que se présente devant moi le Pont de la terre.‘ HAUG 55: ‚The whole bridge (chinvaḍ) goes on the way to heaven and hell.‘

*paṣṭanūṣ* 10:

Pā. *tanāpuhr*.

*paṣṭanūṣ* 25 b: s. *piriēte*.

*paṣṭa* 13:

Pā. *paṣṭr*.

Statt *paṣṭa* vgl. *paṣṭa*. Pā. *paṣṭa* Vd. 7, 77 (7, 191 Sp.).

*paṣṭaṣṭa* 4 f: s. *yanjiti*.

*paṣṭa* 24: s. *haḍaṣṭa*.

*paṣṭanūṣ* 10:

Pā. *paṣṭ*.

Für *paṣṭa* (7).

*paṣṭaṣṭa* 3 b:

Pā. *paṣṭ*.

*pitum* 10:

Pā. *pit i gōṣṭi*<sup>1</sup>.

Bhm. Idg. F. II, 138 hat HAUG's Uebersetzung ‚father and bad‘ widerlegt und *pit u sat* (*pit u satā*) in *pit i gōṣṭi* corrigiert. Die Richtigkeit seiner Correctur ergibt sich aus der Lösung in K.

*piriēte* 25 b: *paṣṭanūṣ* \**tanām* \**piriēte*.

Pā. *zand tanāpuhr* [vgl. Vd. 4, 17 (4, 57 Sp.)] *ēigon 3 sat karpak 3 sat hamgōnak ham handācākāḥ rāḍ tanāpuhr xʷanend*. Dass der Text in dieser Fassung nicht correct sein kann, unterliegt keinem Zweifel. HAUG 37 corrigiert *karpak 3 sat* in *paṣṭa e zakāṣ* (*vināṣ i an*) und übersetzt 73: ‚The explanation is a *tanācanār*. The call three hundred other sins of the same quality and measure, *tanācanār*.‘ WEST SBE. 5, 240 übersetzt: ‚The meaning is a *Tanāpūhar*; as they call a good work of three

<sup>1</sup> Vgl. *pit i ḍōr* ‚Nahrung, die gekaut werden muss‘. N. 66. 67.

hundred a *Tandpūhar*, on account of the three hundred like proportions of the same kind.<sup>4</sup>

*puṣṭa* 1, 10:

Pā. *pañjū*, 5.

*puṣṭra* 4 f: s. *yunjīti*.

*puṣṭro* 4 g: s. *yazuk*.

*puṣṭu* 10:

Pā. *aparsar*.

Phil. *aparsar* ‚was auf dem Kopfe ist‘ (d. i. ‚Diadem‘).

*patat*, *pataṭ* 10:

Pā. *patēt*.

*pāyo* 13:

Pā. *śvayān*.

Statt *śvayā* s. *śvā*.

*baṣṭajāt* ? 25 a:

Pā. *bṛṣṭāt*.

Vgl. *baṣṭo.jalāt* (*baṣṭo.jalāt* verschrieben): Pā. *bṛṣṭkālāt* N. 67.

*baṣṭaṣṭhō* 16:

Pā. *vṛṇak*.

Wahrscheinlich aus der Komposition losgerissen: ‚das und das riechend, wahrnehmend.‘

*baṣṭo.varṣṭake* 2 c: s. *ḍikayat*.

*baṣṭo.varṣṭake* 25 a:

Pā. *bṛṣṭkvarṣṭ*.

Die Erläuterung dazu ist unklar.

*baṣṭo* 16:

Pā. *bṛṣṭ*.

*baṣṭam* 16:

Pā. *bṛṣṭān*.

Statt *baṣṭam* oder *baṣṭām*.

*baṣṭ* 16:

Pā. 2; vgl. BRHL. IF. 11, 132.

*baṣṭāza* 16:

Pā. *bṛṣṭāzānīn*.

*baya* 16:

Pā. *bay*.

*baxdra* 16:

Pā. *bahr*.

*baxkat* 4 b: s. *fraduθam*.

*bantā* 16:

Pā. *cimār*.

*bandā* 16:

Pā. *band*.

*baraitē* 4 d: s. *gātum*.

*barōzdaḥim* 3 g:

Pā. . . . *i pa sar i pahluk* vgl. BRUN. ZDMG. 46, 292.

*barəθra* 2 f:

Pā. *u ka carōmand* ist hier unverständlich. Vielleicht ist *barō-mand* zu lesen, da *e* und *b* häufig verwechselt werden. Zu *barō-mand* vgl. HOMX Np. Et. N. 156.

*barəθra, barəθri* 16:

Pā. *burtār čigōn apustan* 'Trägerin, soviel wie schwanger.'

*bašī* 16:

Pā. ?

Die Pā. zu N. 108 hat *š i k*. Vgl. HÜSCHMANN *Arch. Gr.* 1, 159.

*beretābyō* 4 g: *yasō beretābyō*.

Pā. *pa ān i mat čātēt barišn i zōhr*. Die Stelle entstammt Yt. 1, 9. *yasō beretābyō zaoθrābyō*, wozu auch die Pā. passt. Auch die Pāzandversion bei SALEMANN, Parsenhandschrift 525 stimmt genau überein, während die Pā. an demselben Orte etwas anderes bietet. Vgl. DARM. 22.

*berəzata* 3 e: s. *vača*.

*baḍa* 16:

Pā. *bāstan*.

Vgl. Y. 62, 1 (61, 3 Sp.).

*bāmanivd* 5: s. *vača*.

*bāmya* 3 a:

Pā. *bamik (čigōn nisāyak)* 'glänzend (wie das Land Nisāya).'



*bāzaua, bāzua* 3 g:

Pā. *bazāk*.

Statt *bāzava*.

*bqʒrō?* 16:

Pā. ?

Vielleicht ist das Pāli-Wort *bār* zu lesen. Vgl. aw. *bqʒra-* 'dunkel', np. *tār*.

*bitim* 1:

Pā. *dīṭṭhar*.

*bipiʒwo* 25 b: s. *aiwi.gāme*.

*bīnaiemi* 19:

Pā. *anānām*.

Statt *ānānām*.

*bīs* 27 a: s. *hāʒrəm*.

*bīšīs* 16: *bīšīs framātō* 'Erprobt als Arzt'.

Pā. *bīṣīṣe i fraḥ ōzmātār*.

*bujī* 16:

Pā. *bujj*.

Law. Sing., vgl. Y. 31, 13.

*bunəm* 4 a: s. *paityahmi*.

*buyat* 16:

Pā. *bavāt*.

*byaōha* 16:

Pā. *bēm*.

*buat* 3 b: s. *aōhus*.

*fōdri* 13:

Pā. *pīṭar*.

*fraḥazaite* 4 c: s. *yoyōda*.

*fraḥīta* 13:

Pā. *frāhist*.

*fraiār* 27 b: s. *ayarō*.

*fraiare, frayre* 13:

Pā. *fratāk*.

Für *frayara*.

*frauāzē* 3 g:

Statt *fravēt*. Pā. *eran ēgōn adāma* 'Horn, das heißt Nagel'. Die Grundbedeutung ist wohl 'Horn'. Die Pā. ist verschieden. Vgl. *fravēt* 3 g: Pā. *lar*; *fravēt* Y. 10, 5 (10, 12 Sp.): Pā. *tak*. Die Pā. *kā* stimmt wenig zur Bedeutung 'Horn'.

*frakarayoīš*, *frakarayoīš* 5: \**kariāzēit* \**frakarayoīš*.

Pā. *kīš fraē kāre* Vd. 9, 10 (9, 21 Sp.). DARM. 24 übersetzt: 'Tu creuseras des sillons.' Die Pā. bei Sp. lautet: *kīša fraē kāre*. Haug 18 hat merkwürdigerweise *zaritōnēd* (*kāre*).

*fragatoit* 27 b: s. *xāfa*.

*fradaθem* 4 b: *yaθra vo ahurō mazdā fradaθem baxšat anōk ku ohrmazd imāk rād* (u) *fradahīnīh bast*. 'Wo euch Ahuramazda das Glück zuteilen wird.' Phil. *bast* ist auffallend.

*fradaθai* 13:

Pā. *fradahīnīh*.

*frabdu* 3 g:

Pā. *frabd*.

*framātō* 16: s. *hišīš*.

*frasaxta* 13:

Pā. *frāš afrikān*.

*frasyazjaiti* 25 a:

Pā. *frāš spōšīnīh*.

Vgl. *frāš spōšjaiti* A. 3, 13. Pā. *ān baxšat ku mart t frāš spōšīš pas tāk ā ā* u *land ēgōn spōšīš*. 'Das ist, wenn ein Mann vorwärts treibt, dann bis wohin, warum und wieviel, wie er treibt.' (?) Jam. 3 erklärt: 'The sin of driving another to desperation, or stabbing or wounding him, without ceasing.' Aus der Pā. ist das nicht herauszulesen.

*frazānaiti* 5: s. *ašta*.

*frazdānaōm* 4 g: s. *āpēm*.

*frāšanēm* ? 3 g:

Pā. ?

*frā* 4 d: s. *aozte*.

*frārāzān* 3 g: s. *arazān*.

*frāruiθya* 4 c: \**vispača ahubya ratubya dāitya raθwya frāruiθya ašahe dataiš vahīštahe*.

Pā. *harcispča ahūh u ratih datihā frārōn frāē datastānīhā kō datastān hačai*. 'Und alle für den Ahu und Ratu-zeitgemässen,

zweckmässigen nach den Gesetzen des Ašavahišta.<sup>1</sup> Ungefähr so; die Pū. ist nicht in Ordnung. *frāraiθya* aus *frā* + *arəθa*. DARM. 15 übersetzt: „et toutes les opérations de justice, conformes à la loi et à la règle, que font l'Ahu et le Katu, selon les lois d'Asha Vahišta.“

*fraš* 13:

Pū. *frāš*.

*frim* 13:

Pū. *dōst*.

*fšu* 5:

Pū. *pah*.

Der Zendist hat die beiden Wörter *fšu* und *fšyo* gründlich missverstanden. Da er das ursprüngliche *fšyō* (zu *parau-* gehörig) in *fšyo* nicht mehr erkannte [vgl. Y. 48, 5 (47, 5 Sp.) *fšyō*; Pū. *fšōkūta* Sp., *fšōkūta* Mills 291], sah er in *𐬯𐬀* statt des Pahlaväquivalents für ‚Rind‘ das für ‚hinten‘ und schrieb auch das üblichere semitische Ideogramm *𐬯𐬀* dafür. Als ihm nun *fšyo* für *pas* ‚hinten‘ feststand, las er dazumal für *fšu* nicht *pah*, sondern *pēi* ‚vorne‘.

*fštāna* 3 g:

Pū. *pistan*.

Vgl. Brm. 1F. 7, 62.

*fšyo* 5: s. *fšu*.

*naomahe, naōmahe* 1:

Pū. *nahum*.

<sup>1</sup>*naere* 4 c: s. *parəmañi*.

<sup>2</sup>*naere* 4 d: s. *aowte*.

*naēm* 3 g: *vispe naēm* A. Pl.

Pū. *harvisp nemak* ‚alle Seiten‘.

*namra* 3 c: *vāxš*.

*navanta* ? 23: *yaθa navanta*.

Pū. ?

<sup>1</sup>*nara* 2 c:

Beispiel für den Dual: *ka* 2.

<sup>2</sup>*nara* 4 d: s. *gātum*.

<sup>1</sup>*narō* 2 c:

Beispiel für den Plural: *ka* 3.



<sup>2</sup>narō 25 b: s. *aiwi.gāme*.

<sup>1</sup>narš 2 c:

Pū. *mart ka īvak*.

<sup>2</sup>narš 3 c: s. *raydanəm*.

<sup>2</sup>narš 4 a: s. *stārqm*.

<sup>1</sup>nā 2 d: *ast yād ku mart ast yād ku adar*. 'Es gibt Stellen, wo es 'Mann', es gibt Stellen, wo es 'oder' (heisst).<sup>2</sup> Diese Verwechslung beruht offenbar darauf, dass der Zendist sowohl *nā* als auch *eā* gelesen hat. S. zu *nā*, *nō*.

<sup>2</sup>nā 4 a: s. *vaēdā*.

*nāfō* 'Nabel' 3 g:

Pū. *nafak*.

*nāiri* 4 a: s. *vaēdā*.

*nāirika*, *nāirikayd*, *nāirikaqm* 2 f:

Pū. *zan*.

*nō* 2 d:

Pū. *īmāk gāsānik*.

Die Pū. las *ō*, cf. *nā*, *nō*.

*noit*, *nōit* 4 c: s. *parəmanāi*.

*nō*, *no* 2 d:

Pū. *īmāk*.

Die Pū. ist falsch; es müsste *amāk* stehen. Harn 47 bemerkt zu *nō*: 'This word, meaning *we*, is translated by 𐬨𐬀 *you*, which being evidently a mistake, I have corrected it to 𐬨𐬀 *we*.' Vgl. *nō*.

*nāwāha* 3 d:

Pū. *cēnik*.

*nizəntəm* 26:

Pū. *nizand an i pa xānak zāyēt*. '*nizand* ist der, welcher im Hause geboren wird.'<sup>1</sup> Eigentl. 'eingeboren'. Vgl. *ai. nijā*.

*nitəməm* 27 b: s. *hāṣrəm*.

*nitəmdit* 4 a: s. *stārqm*.

*umānōpaṣni*, *umānōpaṣne* 2 f:

Pū. *katak bānāk*.

*māšma, māšma* 3 g:

Pā. *mešu, meši* (?).

Die Pā. ist in Awestabuchstaben überliefert. *meši* ist vielleicht *mēšak* zu lesen, vgl. Vd. 8, 13 (8, 37 Sp.). Das *i* müßte dann als Pahlavibuchstabe aufgefaßt werden, aus auch für *g* oder älteres *k* gelten zu können. *mešu* ist unmöglich.

*mayā* 11:

Pā. *apēčak*.

Ein terminus technicus, dessen Bedeutung fraglich ist. Etwa „Band, Geheimbund“. GELOKEN KZ. 28, 200. Zur Pā. vgl. Y. 29, 11; 53, 7 (52, 7 Sp.).

*mayam* 11:

Pā. *may*.

*mayna* 11:

Pā. *brahanak*.

*maxšī* 11:

Pā. *maxš*. Vgl. HORS, Np. Et., Nr. 989.

*maite* 6:

Pā. *patmān*.

*maite* ist D. S. des Suffixes *-mant*; die ihm hier beigelegte Bedeutung stammt aus Y. 12, 1, Vd. 19, 11, wo die Tradition für *nohu, malle-ēh patmān* bietet. BRUN. Idg. 11, 134. Vgl. *xratumā*.

*maðu* 11:

Pā. *mað*.

*maðmyše* 4 a: s. *stārqm*.

*\*mat* 2 b: *apāk mat ēiē i apāk ēiē nē* (?). Hier fehlt offenbar ein

Awestawort, da *mat* nicht auch durch *nē* übersetzt werden kann.

*\*mat* 11:

Pā. *apāk*.

*manaoθri* „Nacken“ 3 g:

Pā. *gartan*.

Vgl. Yt. 5, 127; Vd. 13, 30; VD. 125. Vgl. BRUN. IF. 11, 130.

*mantā* 4 g: s. *yaštā*.

*mayat*? 6:

Pā. *vināsišn*.

Vielleicht zu al. *minōti* „zerstört“. Vgl. HANG 109: „destroy, destruction“.

*mayā* 11:

Pū. ?

Vgl. Brh. IF. 12, 147 f.

*marata* 4 c: s. *gayehē*.*masd* 25 h: s. *pasvo*.*mastranangm* 3 c: s. *amasta*.*mastraynaia* 3 c: s. *aēda*.*mastraynqm* 3 c: s. *amasta*.*mastrynga* 3 c: s. *aēda*.*mazyavhō* 3 c: s. *aēda*.*maza* 11:Pū. *mas*.

So in K.; in M. steht nur die Pū. JAM. hat sie einfach weggelassen.

*mazavho* 4 f: s. *yavōdrajo*.*mazgemča* 3 h:Pū. *mazg*.*mazdayasnō* 11:Pū. *ōhrmazd yar*.

Die Pū. ist nicht in der Ordnung.

*mazdai* 24: s. *hādaxrō*.*mai* 11:Pū. *cas*.*maiyo* 11: s. auch *mazdaiua*.Pū. *martum*.*mā* 6:Pū. *ma*.*māi* 6 soll D. S. von *mā* sein: *vispəm māi asuhe*.

Pū. *harcisp patmān mihr i fraxgayot*. Es liegt jedoch ein Irrthum des Zendisten vor. Die Stelle stammt aus Yt. 10, 5 bezw. Ny. 2, 14: *vispəmai asuhe mišrō yō couru gaoyaoitiš*. Zu *vispəm māi* vgl. *aēšəm mahyā* statt *aēšmahyā* Y. 48, 12. Brh. ZDMG. 46, 305.

*māta* 2 f:Pū. *mat*.*māta* 6:Pū. *mātar u patmān* ‚Mutter und Mass‘.



*mərəzē* II:

Pū. *muraṣinišn*.

Wahrscheinlich von *ahmərəzē* Yt. 8, 59 *langerissen*.

*mərəzu* ‚Haus, Wohnung‘ (?) II:

Pū. *xānak*.

*mərəzdādi* II:

Pū. *mura* (in Awestabuchstaben) und *aškambak*.

*mərə* soll *mahan* sein. Vgl. Brn. 1F. 2, 277.

*mošu* II:

Pū. *tēz*.

*mē* 4 d: s. *aozte*.

*mā* 6:

Pū. *māh*; *ast yād ku patmān xratumā xratpatmān*, ‚Es gibt (einen) Ort, wo es Mass (heißt, nämlich) *xratumā*, Weisheitsmass.‘ Es liegt hier derselbe Irrthum vor, wie bei *maite*.

*man* 6, II:

Pū. *man*.

*mišasast* ? 25 a:

Wahrscheinlich ein Paandwort. *hačāš višrīn drōy anāšēnān an hačēt i ka rās i drōy ē kas anāšēnē kaš rānāh ē kas anāšēnāh anāyēt hačāš mltōnāt girān*. „... die falsche Lehre, das ist, wenn er den Weg der Lüge einen lehrt und wenn er das Rechte einem auf keine Weise zeigt, ist ihm *mišasast* zu machen (lies *kanišn*).“

*mišwa* II:

Pū. *viščāak*.

Wahrscheinlich zu *mišwana* Vd. 2, 41 (2, 134 Sp.); 13, 51 (13, 168 Sp.).

*mimarō* II:

Pū. *hamōšak ošmurtār*.

Vgl. Brn. Grdr. d. Iran. Phil. 1, S. 55, § 102.

*miždom, moždom* II:

Pū. *mizd*.

*mušrom* II:

Pū. *mūtr*.

Statt *mušrom*, Pū. *mūtrīn* (?) Y. 48, 10 (47, 10 Sp.) Vgl. Houx, Np. Et., Nr. 138.

*mušta maso* 3 g:

Pā. *mušt masāk*.

Für *mušt.masō* vgl. Yl. 14, 33.

*mustamōšō* ? 11:

Pā. *mārt*.

*mraot* 3 f:

Pā. *guft*.

*mravat* 3 f.

Pā. *gōwēt*.

*mru* 3 f:

Pā. *gōw*. Vgl. Brn., Grdr. d. iran. Phil. 1, § 366.

*mruta* 11:

Pā. *mūtak*.

Vielleicht statt *mrūra*, welches im Phil. überall durch *mūtak* wiedergegeben wird. Vgl. Y. 11, 6 (11, 19 Sp.); Vd. 2, 22 (2, 48 Sp.).

*myāšō* ? 11:

Pā. *mōšōn*.

*yaošcīnī* 4 g: *yaošcīnī suraha*.

Pā. *yān awzār* ? Wegen *yaoš* vgl. Y. 46, 18 (45, 18 Sp.), *yā maibyā yaoš*; Pā. *kē ān man yān* 'wer mir ergeben'. Zu *yān* vgl. die Anm. zu *ašudišn* 3 h.

*yaštatare* 4 g: *yezi tē yaštatare*.

Pā. *hakar ān mat īstet hakar ān nō mat īstet*. Etwa: 'Wenn die beiden sich um dich bemühen.' DARM. 22 übersetzt: 'S'ils sont venus.' Die Pā. ist unverständlich. HAUG 56 bemerkt dazu: 'The Pahlavi translation appears to contain a perception of this verbal form being a dual, as it is translated by an alternative sentence.'

*yaštus* 4 f: s. *zašmanō*.

*yaštusāta*, *yaštusāf* 26:

Abl. zu *yaštus*. Pā. fehlt.

*yašonta* 4 f: s. *patenta*.

<sup>1</sup>*yaša* 3 f: s. *uxšašna*.

<sup>2</sup>*yaša* 4 x: s. *zā, stāraqm, paityahmi*.

<sup>3</sup>*yaḍa* 23: s. *navanta*.

<sup>4</sup>*yaḍa* 27 b: s. *autarəiḍwəm*.

*yaḍača* 4 b: s. *kahmāičit*.

*yaḍa* 4 a: s. *vaḍdā*.

<sup>1</sup>*yaḍra* 4 b: *zand ī yaḍra har yād ānōk*. 'Die Bedeutung von *yaḍra* (ist) überall dort,' *yaḍra* wird sonst überall mit *ānōk* *ku* übersetzt.

<sup>2</sup>*yaḍra* 4 b: s. *uzāiti*.

*yaḍrā* 4 b: s. *hačaitē*.

*yat* 3 h: s. *awhūš*.

*yayata* 4 g: s. *dunma*.

*yawa* 4 c: *ast yād ku yawa pa hangām hangārēt*. 'Es gibt einen Ort, wo *yawa* in Bezug auf Zeit gewählt ist,' *yawa ašte* \**awhən zaraḍušta*.

Pā. *hangam āsān but hend*. 'Au temps que furent ces hommes, ô Zarathushtra' (DARM. 20).

*yawačēa* 4 g: *yawačēa yawačātātāčēa*.

Pā. *tak ō hamāk hamāk rawišuh*. Vgl. DARM. 23. 'A toujours et à tout jamais.' Vd. 3, 14; Yt. 13, 50 u. s. w.

*yawačātātāčēa* 4 g: s. *yawačēa*.

*yavata* 4 c: s. *gaya*, *gayche*.

<sup>1</sup>*yavaf* 4 d: s. *isāi*.

<sup>2</sup>*yavat* 27 a: s. *dacīmaitiš*, *hāḍrəm*.

*yavahē* 4 g: *yavahē sarəda*.

Pā. *zurtak sartak* 'Getreideart'.

*yavākəm* 2 d:

Pā. *imāk* 3 2.

*yave* 3 h: s. *awhūš*.

*yasō* 4 g: s. *berstābyō*.

*yasnəmča* 4 g: *yasnəmča vahməmča*.

Pā. *raie nyāgān ōz n zōr afrinēm*. Die Pā. gibt die ganze Stelle, wie sie z. B. am Schlusse der *Yast*'s vorkommt, wieder: *yasnəmča vahməmča aojasča zavarəča afrināmi*. Vgl. DARM. 23.



*yazui* ,der jüngste' 4 g: *yazui pušro ahurō mazdā*.

Pā. *zahak puhr i ohrmazd*, 'Der jüngste Sohn des Ahuramazda.'

Wegen phil. *zahak* vgl. Gl. and Ind. 145. HAAG 57 übersetzt: 'The sublime son of Ahurōmazdā.' DARM. 22 gibt keine Uebersetzung.

*yazaēša* 4 g:

Pā. man ist an sich unverständlich, findet aber in Yt. 1, 9 seine Erklärung. Dort wird *yazaēša man* durch phil. *yazē man* wiedergegeben. Vgl. SALZMANN, Parsonshandschrift 525. Der Zendist hat demnach zwei Wörter ausgelassen.

*yazdi* 4 g: s. *āpəm*.

*yastā* 4 g: \**yastā mantā*.

Pā. *mat šān patman i fratum*. Die Stelle stammt aus Y. 31, 7.

Die Pā., welche *yastā mantā pouruyo* wiedergeben soll, ist unverständlich.

*yā* 4 d: s. *gātum*.

*yakarə* 3 g: Pā. *yakar*.

*yātem* 4 f: *yātem gāšānqm*.

Pā. *bahr i gehān* vgl. DARM. 21, BRHL. Idg. F. 11, 141.

*yātem* \**astryeiti*.

Pā. *yāt astarət*, 'Er begeht die Sünde des Yāta', Vgl. DARM. 21,

BRHL. a. o.

*yātuxta* 25 a:

Pā. *yātak gōwīnūhā*.

Loc. Sing. 'Mit (oder in) dem Zauberspruch.' Pā. erläutert: *ān baxdi ku gōwīn š ku pa yātukūh apō eurašmōš*. Das ist, wenn einer sagt, ich tödte dich durch Zauberei.

*yātumənta* 20:

Pā. *zand yātuk*.

'Die Zauberei treibe!' [Bedeutung ist 'Zauberer'], vgl. Vd. 18, 55.

*yāšwqm* 4 f: *yāšwqm pairikanqmša*.

Pā. *yātukān u parikan*.

*yāmāng* 4 d: s. *poruša*.

*yāredrājo* 4 f: *yāredrājo viro mazavho*.

Pā. *sal drahnak ka virōk maz*, 'Die Dauer eines Jahres für den, der die Größe eines Mannes hat; oder, wobei ein Mann verpfändet wird.' Abgerissenes Citat. Vgl. Vd. 4, 2, 4, 9.

*yāskəraxtəməm 4 f:*

Pū. *kār kartārtum.*

Vgl. Yt. I, 1, 3, 5.

*yō 4 c: yō gəmčā ašəmčā dat.*

Pū. *kē gōspand n akrašyihča dat.* Y. 37, 1. *pa gāšan yō pa an handāčak apārak yād yō vaš hamgōnak zand.* „In den Gatha (steht) *yō* in diesem Sinne: (an) andern Stellen (steht) *yō*, dem dieselbe Bedeutung (zukommt).“

*yo 3 c: s. aōda.*

*yo 4 c: s. yō, pərəmuai.*

*yo 4 d:*

Pū. *kē apar ērak.*

Hinter der Pū. steht *ošt gōcēt* (vgl. auch die Stelle bei *yō*, Cap. 4 c) ?

*yo 4 d: s. aoxte.*

*yo 4 f: s. yūšəm.*

*yōištō, yōištō* „der jüngste“ 4 c: *yōištō fraxšitā hōištō \*paitišāšrai.*

Pū. *kas tuziāk framān burtār bacēt maz tuziāk framān dātar.* „Der jüngste soll dienen, der älteste Beschliessenungen fassen [der geringere sei eifriger Befehlsträger, der höhere eifriger Befehlsgeber].“ Vgl. Nir. I *hōištō vā yōištō*. DARM. 20 übersetzt: „Au petit le labour, au grand le commandement.“ Vgl. Bruh. IF. II, 137.

*yoyōda ? 4 c: yoyōda frašazaitē.*

Pū. *ayōziān fraš zāyēt ?* Nach der Pū. gehört *yoyōda* zu *yaog*, vgl. *yaogot* Y. 44, 4. *frašazaitē* weiss ich auch mit Hilfe der Pū. nicht zu erklären.

*yōzdanahē, yāzdanahē* „Name eines Geräthes“ ? 4 g: *yāzdanahē dāra.*

Pū. *ōstarak tai* „Schneide eines Geräthes [zum Rasiren]“. DARM. 22 übersetzt: „Le fil d'un rasoir“ und liest die Pū. *ōstarak tēkh.*

*yō 3 c: s. amqsta.*

*yō 5: s. aēta.*

*yōi* 4 f: s. *yunjiti*.

*yōxētayō* ? 4 g: *yōxētayō avabarstqm 3ri yaxētāda*.

Pū. *o tak* übersetzt nur das letzte Wort.

*yosi* 4 g: s. *yaštatoro*.

*yehyā* 4 d: s. *vorādā*.

*yāuhya* 4 f: s. *avarata*.

*yuxta* 4 f: *yuxta čašwaro aspahē*.

Pū. *ayōzišn i 4 asp . . .* vgl. Darm. 21, Berl. Idg. F. 10, 192.

*yunjiti* 4 f: *yuxta pouruśaspō yunjiti tō yōi pušra 3raštānahe*.

Pū. *ayōst hēnd ošn i frētōn puhr*. Vielleicht ist zu übersetzen: 'Es rüstete sich *pouruśaspa*; es rüsteten sich die Söhne des *3raštāna*.' Dann würde *yunjiti* für *yunjaite* stehen.

*yuxta*, *yuxta* 4 f: s. *yunjiti*.

*yāsmākem* 2 d:

Pū. *šmak o 3*.

Erläutert: *u ka apō vas apustāk hām 3pōu an i 3* 'und wenn sehr viele (sind), (ist) der Awestatext derselbe wie der für 3'.

*yāsmākem* 4 f: s. *yāsem*.

*yāsem* 4 f: *yāsem \*yōi yāsmākem*.

Pū. *šmak kō martum at* '[I]ch, die ihr Menschen seid' ? Wahrscheinlich abgerissenes Citat.

*vaohxte*, *vaohxte* 8:

Pū. *guft*.

Für *vaohxte*.

*vaōdā* 4 a: *yaša at utā nā vā nāiri vā vaōdā haišim*.

Pū. *etōn an har 2 nar u nāirik dānend āskarak* Y. 35, 6 (35, 16 Sp.). Pū. bei Sp. lautet: *etōn an har 2 nar u žanaš akās barend āskarak*.

*vaōdayama* 8:

Pū. *nirōdinēm*.

*vašnaš* 8:

Pū. *dit*.



*vaām* 8:

Pā. *amāk*.

<sup>1</sup>*vaite* 8:

Pā. *nihuft*.

Statt *caste* BRUL. IP. II, 134.

<sup>2</sup>*vaite* 12:

Pā. *nisayēt*.

*vaite* ist verschrieben für *saite*.

*vaide* 12:

Pā. *arsandih*.

*vaide* ist verschrieben für *saiide* (zu *saidpā* 'der Gefallen'). Vgl. *sadayat* 12.

*vaiējō* 'schwingend' 8:

Pā. ?

Statt *vaējō* Part. Yt. 12, 92. Die Pā. ist wahrscheinlich in *vēziō* zu korrigieren.

*vakquvarōis* ? 8:

Pā. ?

Wahrscheinlich für *vakqm. varoot*. Vgl. das vorhergehende *vadairayot*.

<sup>1</sup>*vaydanēm* 3 c: *vaydanēm sar gowēt narš vaydanēm ē vināskār  
ān mart i vaydān apā sūmbēnd*. *vaydanēm* heisst Kopf, *narš*  
*vaydanēm* der Kopf eines Mannes, [wenn ein Sünder den Kopf  
eines Mannes verletzt].<sup>2</sup> JACKSON AOS. Proceedings Dec. 1894,  
S. 155 übersetzt: 'If a sinner crush the head of a man.'<sup>3</sup>

<sup>2</sup>*vaydanēm* 3 g:

Pā. *vaydān*.

<sup>3</sup>*vaydanēm* 4 a: s. *stārqm*.

*vaxšawha* ? 3 e:

Pā. *gōwišn i sūt* . . .

<sup>1</sup>*vača* 2 b:

Pā. *apar har 2 katār*.

*vača* steht für *wača*. Vgl. Brm. IP. 12, 125.

<sup>2</sup>*vača* 3 e:

Pā. *gōwišn*.

\**amavata vača*.

Pā. *amāvand gōwišnihā*.

*borozata vača*.

Pā. *buland gōwiśniha*. Yt. 10, 89.

<sup>3</sup>*vača* 8:

Pā. *gōwiśn*.

<sup>4</sup>*vača* 5: <sup>\*</sup>*vastrdsča* <sup>\*</sup>*kšd bāmanid*.

Pā. *vastrak i kart i bānik taraz*, 'Und fertige glänzende Kleider [Kleid aus glänzender Seide gemacht]' Yt. 17, 14. Die Schreibung des Fr. beruht offenbar auf einer Verwechslung von *u* und *š*, wie sie ja häufig vorkommt; vgl. Cap. 14. *š* in Verbindung mit *ʔ* wurde dann als selbstständiges Wort *ʔʔ(š)* losgetrennt. *q* statt *ʔ* ist übrigens ein Beweis, dass die Yaštstelle, die dem Zendisten vorgelegen haben mag, undeutlich oder verderbt gewesen sein muss. Vgl. Darm. 23.

*vačd* 3 c, f: *z. uwdāina*.

*xručda vačd* 3 c: Pā. *xručd gōwiśniha*.<sup>1</sup>

*haišom vačd* 3 c: Pā. *āškarak gōwiśniha*.<sup>2</sup>

*paitiastō vačd* 3 f: Pā. *patirīšn gōwiśn*.

*vačaya* 8:

Pā. *vay*.

Vgl. Vd. 19, 6 (19, 23 Sp.), wo die Pā. *uq* hat. Vgl. Jackson, Reader 48, 92 und West, SBE. 18, 217; 24, 103.

*vačairayōš*, *vačairayōiš* 'brünstig' <sup>3</sup> 8:

Pā. *vahar*.

*vačairayōš* steht für *vačairayōš* vgl. Yt. 14, 11; Pā. *ʔ* Harn. 62 übersetzt: 'A channel of water, a flowing canal, a spring.'

*vaišim*, *vačdim* 8:

Pā. *akāsih*.

*vašn.vidava*; *vašn. vačava* 'Witwe' <sup>2</sup> f:

Pā. *vidavak*.

Harn. 5 corrigiert *vidn. vidava*; doch liegt eine Verbindung von *vačš* 'Frau, Weib' und *vidava* 'Witwe' vor; vgl. Darm. 23, Syntax 1, 421.

*vafra* 8:

<sup>1</sup> Die Übersetzung dieser Stellen ist, so lange man ihre Herkunft nicht kennt, zweifelhaft.

<sup>2</sup> Wegen *haišom vačd* vgl. *haišom ašavaš* Y. 11, 1 und *haišom atava Janas* Yt. 10, 38, 45.

<sup>3</sup> Von Kameelen gebraucht vgl. Yt. 14, 11. 12. 39; 17, 13.

Pū. *cafr.*

*vaṣri* 8:

Pū. *vaḥār.*

*vaṣri* steht für *vaṣtri*; vgl. Brul. Grd. d. Iran. Phil. I, § 268, 46; Houx, Np. Et. 243.

*vaṣhat* 12:

Pū. *guft.*

Verschrieben statt *vaṣhat.*

*vaṣhānō* 8:

Pū. *nihān.*

*vaṣhām* ? 3 g:

Pū. *pušt i pahan.*

*vaṣhā* 3 f.: s. *uxḁašna.*

*vana* 8: Pāz. *van.*

*vanaēmā* 4 d: s. *vorodā.*

*vanatanām* 2 f.: s. *vanta.*

*vanatāhva* 2 f: s. *vanta.*

*vanaite* 8:

Pū. *vānēt.*

*vanatām* 8:

Pū. *vānitār.*

*vanarē* 8:

Pū. ?

*vankrēm* ? 8:

Pū. *vas.*

*vanta* 2 f: *vanta*, \**vantāhva*, \**vantanām.*

Es ist von schönen Frauen die Rede: (*zan*) u. *ka xūp.*

*vayozuštō* ? 27 b:

Pū. ?

Vgl. DAREM. 28 und WERT SBE. 37, S. 79; Brul. IF. 12, 125 trennt: *vayō + mltō.*

*vaydā* 2 b:

Pū. *apar ahravan u druvandān.*

Statt *anoyā*; die Pū. ist unverständlich.

*vaydī* 2 b:



Pū. *apar har* 2 (Pāz.) *ainānān* ?

Statt *wayā*; das -i ist offenbar das phil. Pron. i, welches vom Zendisten fälschlich dazugenommen wurde. Die Pū. ist unverständlich. Soll das letzte in Awestabuchstaben geschriebene Wort: *ādenān* (= np. *āyānān*) sein?

*vayāšcit* 2 h:

Pū. *apar* 2 *martān* (?) *nēwak* u. *vat*.

Statt *vayāšcit*.

*vavaxōa* 2. Sing. Perf. Akt. 8:

Pū. *guft*.

*vavčata* 11:

Pū. ?

Da die Wörter des Cap. 11 sämtlich mit *va* beginnen, liegt jedenfalls eine verderbte Form vor. Die Pū. ist undeutlich; in K. *grift* oder *kart*.

*varāna* „Kraushaar“ 8:

Pū. *varsak*.

Für *varāna*, HAU 68 übersetzt: „A bit of cloth, or small bag, in which medicines or drugs are put.“ fügt aber in der Note hinzu: „This is doubtful.“

*varōkahe* „Blatt“ 8:

Pū. *vark*.

Vgl. Houx, Np. Et., Nr. 203.

*varōčā* 8:

Pū. *vas varčān*.

Nach der Pū. ist *as, varōčā* zu erwarten. Yt. 19, 57. *varōčā* liest JAM *varōnā*; *varōčā* ist wahrscheinlich fehlerhaft statt *varōčā*.

*varvata* 8:

Pū. *varvān*.

*varvata* ist nach der Pū. 2. Pl. Imp.

*varōda* 3 h:

Pū. *vālit ēstī ku frapih*. „Sei gewachsen, d. h. fett.“

*varōdaia* 8:

Pū. *vālet*.

Statt *varōdaya*. Die Pū. ist auffallend. Man sollte *vālet* erwarten. Vd. 2, 4 (2, 13 Sp.).

*varōdra* 8:

Pū. *pērōžkar*.

Statt *varōdra*.

*varōmanō* 3 h: s. *ayryotomō*.

*varəšyo* 8:

Pū. *vurtik*.

*varo* 8:

Pū. *vārān*.

Statt *vārō*.

*varō* 3 g:

Pū. *var*.

*varō* 8:

Pū. *vašt*.

*varnavā* 8 ?:

Pū. *ōftak* ?

Für *varnavā* YL 3, 90.

*varsa* 3 b:

Pū. [mōð] *an i apar sar* 'das Haar auf dem Kopfe'.

*varsča* 4 c: *gātumča* \**varča* *zrvānemča*.

Pū. *pa . . . dātaicar gāz var* '(Ordal') *u žamān* ?

*varoxšaθrvqm* 3 h:

Pū. *kāmak xatādih*.

*castra* 8:

Pū. *vastrak*.

*casmi* 8:

Pū. *kāmak*.

Zur Form und Pū. vgl. Y. 23, 9.

*vahištahe* 4 c: s. *frāraiθya*.

*vahištem* 8:

Pū. *pahlum*.

*vahmāi* 8:

Pū. *nyāyišn*.

*vahnomča* 4 g: s. *yasnomča*.

<sup>1</sup>*vā* 4 a: *vaēdā*.

<sup>2</sup>*vā* 27 a: s. *antarvaiθwam*.

*vāxš* 3 e:

Pū. *vāng*.

\**xšayaš vāxš*.

Pū. *pātxsah gōwīnha*.

\**namra vaxš.*

Pū. *āpāt gōwišn* ‚ehrerbietige Worte sprechend‘.  
*vaxš bēretibyō vərəθraynibyō.*

Pū. *gōwišn barišnūh i pārōēkarīhā?*

*vātem* 8:

Pū. *vāt.*

*vāčīm* 8:

Die Pū. *ast yād ku vinās* ‚Es gibt Stellen, wo es Sünde (bedeutet)‘ ist mit dem Wort nicht zu vereinbaren.

*vāiti?* 35 a: *handāčīšn ān baxēt ka pa vināskarih hač paš i kar dāvēt.* ‚... ist, wenn einer, indem er sündigt, hinter dem Schwächern herläuft.‘ Die Stelle ist wahrscheinlich verdorben. Zu *handāčīšn* vgl. die Pū. von *voīθica*.

*vārāiti* 8:

Pū. *vāret.*

*vərəθraynibyō* 3 e: s. *vaxš.*

*vāstrayashva* ‚Betreibe Landwirtschaft‘ 8:

Pū. *kār varzišn.*

*vāstrayashva* ist Imperativ; HACO 63 übersetzt: ‚agriculture‘ und bemerkt 119 dazu: ‚It looks like a loc. pl. of *vāstrya*, an agriculturist.‘

*vāstrāt* 5: s. *vača.*

*vorotka* ‚Nieren‘ 3 g:

Pū. *vurtak.*

Statt *vorotka* Vd. 18, 138 Glosse (Sp.) vgl. BTHL. IF. 3, 168; WACKERNAGEL. AL. Gr. 1, 135.

*veredā* 4 d: *yehyā veredā vanaēmā drujīm.*<sup>1</sup>

Pū. *kē pa ān i ōi vurtih vānihast.* Y. 31, 4; Vd. 20, 8 (20, 20 Sp.) vgl. DARM. 19.

*verēdvō* 8:

Pū. *narm.*

Statt *verēdvō*.

*verēnavat, vorēnavat* 8:

Pū. *varavišn.*

Wegen *varavišn* vgl. HOMER. Grd. d. iran. Phil. 1, 3, S. 128.

<sup>1</sup> GILBERT schreibt in seiner Ausgabe Y. 31, 4 *drujēm*, obwohl Pt. 4 und L. 2 *drujīm* haben, gibt aber Vd. 20, 8 wieder *drujīm* den Vorzug.



*verənyte* 8:

Pā. *āpus*.

Steht für *verənyte* Vd. 18, 35.

*verəzyat* 8:

Pā. *varzišn*.

*veshrkake* 8:

Pā. *vrk*.

*və* 2 d:

Pā. *šmak* [*i gāsānik*].

*vo* 2 d, 8:

Pā. *šmak*.

*vo* 4 b: s. *fradašum*.

*voiš* ,Wehruf' 25 b:

Die Pā. ist offenbar verderben.

*voišwa* ,zu jagen' 8:

Pā. *handāčšn*.

Zu *vay-* vgl. Y. 57, 29 (58, 11 Sp.), Vd. 16, 5 (16, 17 Sp.).

*vostram* 8:

Pā. *vindišn*.

Für *vōistrom*.

*vohu* 8:

Pā. *vōh*.

*vohugaonəm* 3 b: s. *gaesa*.

*vohunī* 3 h: Pā. *xūn*.

*vōsha* 12:

Pā. *marak*.

Statt *šroha*.

*vāšwa* ,Heerde' 8:

Pā. *ramak*.

*viusaiti* 8:

Pā. *uzāyīšn*.

Steht statt *vi.usaiti* vgl. Vd. 19, 28 (19, 31 Sp.).

*vikayo* 8:

Pā. *vikas*.

*vičā* 8:

Pā. *apē*.

*viñidavā* ? 8:

Pā. *viñitar gāsan*.

*viñidavā* ist eine Pāsandform.

*<sup>1</sup>vitasti* 8:

Pā. *vitast*.

Steht für *vitast*.

*<sup>2</sup>vitasti* 27 a:

Pā. *ñigān 12 angust* 'Soviel wie 12 Finger'.

*vidu* 8:

Pā. *akas*.

*vindat* 8:

Pā. *vindat*.

*vividdato*, *viiddato* 5: \**kā asti tkuesso* \**viisato*.

Pā. *katār ast dātawar i akas dat*. 'Wer ist ein erlesener Richter? [Wer ist ein gesetzkundiger Richter?]' *viiddato* steht für *viisato* = ai. *vi-khyata* 'erleuchtet'. *viiddato* ist aus ~~vi-khyata~~ *viikato*, *viisato* (K.) verschrieben; das ursprüngliche \**k* von ~~vi-khyata~~ *ik*, *i* wurde offenbar als \**d* gelesen. Vgl. Brn. IF. 12, 140.

*viro* 4 f: s. *yavodrajo*.

*visā* ? 8:

Pā. *vis*.

*vise* 'ich nehme an' 8:

Pā. *patirām*.

*viste* ? 8:

Pā. *vindēt*.

*vispa* 8:

Pā. *harcisp*.

Statt *vispa*.

*vispata* 4 c: s. *frāvaṇiḍya*.

*vispāi* 3 h: s. *avhūi*.

*vispā* 3 h: s. *avhūi*.

*viruta* 26: 'Beim Ausruf der Waaren (seitens des Händlers):'

Loc. Sing. So im Anschluss an die Pā: *vāṭārakanh bavēt* 'Handel ist'.

*vi* 2 d: *ast yad [ku] imak u ast yad ku x'ahian*, 'Es gibt Stellen, wo es 'euch', und solche, wo es 'Wunsch' heisst.' *vi* für *vi* 'euch'. *vi* = *x'ahian*?

*eikaiche* 27 b: s. *tkačšake*.

*vičičramčit* 'ausgezeichnet' 25 b:

Statt *vičičramčit* vgl. Yl. 12, 1 (Pl. 1, R. 1) S. 108. Pl. 7

*cispe* 3 g: s. *načmq*.

*vyčawanqm* 5: s. *karšo*.

*vyčaxihava* 2 f: Instrum. 'Mit ihrem Schmucke'.

Pü. *ka arastak* 'wenn geschmückt'. Vgl. CALAND, KZ. 33, 303.

*raččavhqm* 27 b: s. *xiafa*.

*raččavhqm* 17:

Pü. *rösinh*.

*raččaf* 17:

Pü. *rust*.

*raččv* 17:

Pü. *rät*.

*raččv* steht für *raččv* 3. Sing. Perf. Mod. von *raččv*.

*raččv* 17:

Pü. *rayömand*.

*raččvya* 4 c: s. *fräraičya*.

*raččvya* 4 c: s. *fräraičya*.

*raččvyd* 3 f: s. *uzčd*.

*raččv* 17:

Pü. *rämün*.

*raččv* 'Zier, Schmuck' 17:

Pü. *čivast*.

*raččv* 'Reihe' (?) 17:

Pü. *rät*.

Vgl. HILFENBERGER, PREL. 85, S. 66. Anstatt pbl. *rät* möchte ich jetzt *raččv* lesen.

*raččv* 3 g:

Pü. *raččv*.

*raččv* 5: s. *karšo*.

*raṣṭem* 17:

Pā. *raṣṭak*.

*urua* 3 d:

Pā. *roḍ*.

Statt *urua*. Die Pā. ist unverständlich, setzt etwa *uruda* = *ruḍa* voraus.

*urudīdīcīti* 9:

Pā. *ṛizt*. *urudīdīcīti* steht für *urvidyēti*, Wurzel \**erid*, nach der Pā. ‚verletzen, schädigen‘, vgl. Skh. 243; vielleicht ist got. *ureitan*, nhd. *reißen*, *ritzen* zu vergleichen. Vgl. jetzt Brul. IF. 12, 113.

*uruṣat* ? 9:

Pā. *drast*.

*uruṣat* gehört jedenfalls zu *uruṣ* ‚wachsen‘; wie die Pā. *drast* ‚Baum‘ damit zusammenhängt, ist einstweilen noch unklar.

*uruṣware* 3 g:

Pā. *ṣkamḍ*.

Zur Pā. vgl. ap. *ṣkamḍa*.

*urunaśḍa* 3 h: s. *ḥavasham*.

*urva* 9:

Pā. *ruvān*.

*urvaśa*, *urvaśa* 9: s. *urvaśō*.

Pā. *partīn*.

*urvaśḍas*, *urvaśḍam* 9:

Pā. *ṛing*.

*urvaśḍas* ist wahrscheinlich Part. derselben Wurzel, die in *urudīdīcīti* liegt; auf diese Weise lassen die beiden durch die Pā. gleich übersetzten Wörter auf eine gemeinsame Grundform zurückführen.

*urvaśō* 9:

Pā. *asprās*.

Die Pā. ist unvollständig; wahrscheinlich stand ursprünglich *partīn* / *asprās*, vgl. *urvaśa*.

*urvaśem* 3 g:

Pā. *rōtik*.

*urvaśō* 9:

Pā. *dōst*.



*saē* ‚Waisenkind‘ 2 f:

Pū. *apurnāy kē pit nē živandak*. ‚Ein Kind, dessen Vater nicht mehr am Leben ist.‘ *saē* ist aus der Composition losgerissen.  
Vgl. BRL., Idg. F. 11, 133.

*saxta* 12:

Pū. *sučšn*.

*sadayat* 12:

Pū. *sahēt*.

<sup>1</sup>*saxhem* 3 e:

Pū. *saxʻan*.

<sup>2</sup>*saxhem* 3 e: s. *antemčēt*.

<sup>3</sup>*saxhem* 12:

Pū. *saxʻan*.

*sarəda* 4 g: s. *yavahe*.

*sasnd* 3 f: <sup>4</sup>*gūštā sasnd*.

Pū. *nigōššn amōčšn*. Vgl. Y. 29, 8; 31, 18.

*svešta* 12:

Pū. *sūtəʻāstər*.

*sidiat* ‚er spaltet‘ 12:

Pū. *nisihēt*.

Zu *saēd*-, *hisiđyat*-, Yt. 8, 54; *ā-sištā*-, Y. 60, 3. Vgl. Henx, Sp. Et., N. 922.

*sukem* ‚Gesicht‘ 12:

Pū. *vēnišn*.

Statt *sukem* Yt. 14, 29.

*suča* 12:

Pū. *vēnak*.

Statt *sūčā* Y. 30, 2.

*surahē* 4 g: s. *yaošđini*.

*suri* ‚Haut‘ 3 b:

Pū. *pōst ī živandak martum*. ‚Haut eines lebenden Mannes.‘

Zu lit. *skurà* BRL., Grd. d. iran. Phil., § 55.

*suši* 3 g:

Pū. *sus*.

*sūrā* 12:

Pā. *awzār*.

*skaptam* 12:

Pā. *skapt*.

Vgl. HÜBSCHMANN, *Perz. Stud.*, N. 787.

*šindayat* 12:

Pā. *skast*.

Sonst *šindayat*, vgl. *šindayeinti* Yt. 13, 31; *šindayeiti* (P't. 1) Yt. 14, 62.

*staxtō* 12:

Pā. *stežēf*.

Vielleicht Inf. „um zu vergewaltigen“.

*staxrō* 12:

Pā. *stark*.

Phil. *stark* ist durch Ausgleichung von \**star* (bal. *štar*) an *šaxrō* (np. *šaxrō*) entstanden.

*stata* 12:

Pā. *šetiñ*.

*stārqm* 4 a: *nīšemačēt awačšqm stārqm yaša narš \*mašəm-yehe vaydanəm*.

Pā. *ānē i nīšum hač šān stārān čand mart i mayānak vaydān*. „Der kleinste dieser Sterne ist sogar wie der Kopf eines mittleren Mannes.“ Dahn. 17 übersetzt: „La plus petite de ces étoiles est grande comme la tête d'un homme de taille moyenne.“

*stənbə* 12:

Pā. *stēš*.

Vgl. *Brm.* IF. II, 139.

*stri* 12:

Pā. *šan*.

*strim* 2 f:

Pā. *mātak*.

*spaxštīm* 12:

Pā. *pāspān*.

Zu *spat*; vgl. *ava spatičēna* und *ava spatičōf* Yt. 11, 5. *Brm.*, Grd. d. iran. Phil. I, § 86.

*spaxəha* ? 3 d:

Pā. *hačadər i dandān*. „Unter den Zähnen.“

*spərəza* 3 g:

Pā. *sparz*.

Vgl. Hoss, Np. Et., N. 702.

*snātō* 12:

Pā. *śust*.

*snāvare* 12:

Pā. *śusr*.

Die Pā. ist sicher ein Fehler; cf. V. 14, 9.

*snus* 12:

Pā. *sokinūt* (*sōkinūt*).

Vgl. Brn., Grd. d. iran. Phil., § 86.

*sraōni* 3 g:

Pā. *srēnūk* oder *srēnak*?

Zu phil. *srēn* vgl. bal. *srēn* aus \**srēn*. GAGNER, Et. d. Bal., N. 358.

*sraoni.masā* 25 b: s. *pasto*.

*sraōšəm* 3 f: s. *uzdēm*.

*svayrim* 7: *ayra*, *ayrom*, *svayrim*.

Pā. *ayryak*.

*svayrim* ist in *sv* = phl. *svr* ‚Kopf‘ und *ayrim* zu zerlegen. Dadurch wird die Stelle verständlich. Es ist also herzustellen: *ayra*, *ayrom*, Pā. *svr*; *ayrim*, Pā. *ayryak*. *ayra*, *ayrom* sind Formen des Substantiva, *ayrim* ist Form des Adjectiva.

*svavatō* 12:

Pā. *svāstāp*.

Vgl. *svavavatō*, Pā. *apar svāstāp* kar Vd. 7, 27.

*svavat* 12:

Pā. *svūt*.

*svita* 12:

Pā. *apaspārt*.

*svira* 3 e:

Pā. *nēwak nikāh* ‚schönen Anblick habend, schön aussehend.‘

*svira* steht statt *svira*.

*svirəm* 3 f: s. *uzdēm*.

*svirā* 12:

Pā. *nēwak nikāh*, s. *svira*.

*sruta* 12:

Pā. *nāmā*.

*srunaoīti, srundīti* 12:

Pā. *nigōṣiṇ*.

*svō* 12:

Pā. *sāt*.

*zaoḍra* 20:

Pā. *zōhr*.

*zaoṣō, zaṣṣō* 20:

Pā. *dōṣiṇ*.

*zaciō, zaṣṣō* 20:

Pā. *ziṣt*.

Vgl. dreh HÜBSCHMANN, *Popl. Stud.* S. 70.

*zāṇavha, zanaḥa* 20:

Pā. *zēṇāvand*.

*zāṇanō* 4 f: *yaṣtuṣ zāṇanō*.

Pā. *mat zēṇāvand*? Zu *yaṣtuṣ* vgl. Y. 1, 2 (1, 6 Sp.) *yaṣtuṣ-tamāi*, Pā. *matārtum* und zu *zāṇanō* Y. 44, 5 (43, 5 Sp.) *zāṇ-māṣā*, Pā. *zēṇāvandih*. DAEM. 21 gibt keine Uebersetzung. Die Pā. erklärt er falsch durch 'venu vivant'. Vgl. HAUG 56, Note.

*zaurva* 20:

Pā. *zarmānh*.

*zato, jatō* 20:

Pā. *zat*.

In M. ist *zato* statt *jatō* verschrieben.

*zadavha, zadaha* 3 g:

Pā. *kān*.

Vgl. Einleitung, S. 3.

*zanta* 20:

Pā. *ṇāṣiṇiṣu*.

Eine Nominalform der Wurzel *zan-* 'kennen, erkennen'.

*zaraḥuṣtra* 4 e: s. *yava*.

*zasta* 3 g, 20:

Pā. *dast*.



*zastavat* 20:

Pā. *tucān*.

Vgl. Y. 29, 9.

*zā 4 a: yaṭa* \*im \*zā.

Pā. *land en zamik* Y. 19, 7.

*zāmaoiō* „Schwiegersohn“ 20:

Pā. *dāmāt*.

*zāmaoiō* steht für *zāmaopō* aus \**zāma-epa*. Vgl. afgh. *zama* GRIER S. bayr.

AW. xx (1893), I, 28.

*zāvars* 20:

Pā. *zōr*.

*zārasča* „Galle“ 3 g:

Pā. *zāhrak*.

Vgl. HÜSCHMANN, Pers. Stud., S. 71.

*zəpa* 3 g:

Pā. *zang*.

*zəpa* steht für *zəpa, zanga*. Vgl. Vd. 8, 65 (8, 207 Sp.).

*zəmana* 20:

Pā. *mizd*.

HABO 30 liest die Pā. *mizd*; es liegt jedoch nur ein Schreibfehler vor. Vgl.

N. 17 und Vd. 19, 60 (19, 166 Sp.).

<sup>1</sup>*zamō* 5: s. *karšviā*.

<sup>2</sup>*zamō* 26: \**keācit aivhā zamō*.

Pā. *zikamēi i pa en zamik har yād rād guftak*. „Irgendwo auf dieser Erde [von jedem Orte kann die Rede sein].“ Yt. 12,

22. Vgl. DARM. 26 und HAUG 74.

*zərdaiem* 20:

Statt *zərdaiem*; Pā. ist ausgelassen.

*zita* ? 20:

Pā. *awzāyēt eigōn ārādišn* ?

Vielleicht gehört aw. *zita* zu demselben Stamm, wie phl. *aiō-zāy-ēt*, also zu einem Stamm ir. \**zāy*. HORN'S Etymologie von phl. *amāyēt* (Np. Et. S. 23) ist unmöglich. Vgl. dazu HÜSCHMANN, Pers. Stud., S. 16.

*zinda* 20: \**zanda yātumenta*.

Pā. *zand yātūk* Vd. 18, 35 (18, 115 Sp.). DARM. 24 übersetzt:  
„Les Zandes livrés à la sorcellerie.“

zi 20:

Pā. *ēi nimāyisnik* ,denn, hinweisend“.zurō 20: s. *avārōtā*.

zusa 20:

Pā. *xastak*.Phl. *xastak* steht wahrscheinlich für *xāstak*; vgl. N. 92, wo *franzō* durch phl. *frāc* *xāstak* wiedergegeben ist.

zušta ? 20:

Pā. *drahm*.

zā 20:

Pā. *zamik*.

zq.9ra 20:

Pā. *zāt*.Jam. 30 schreibt: *zāthwa*.

zgarəgnəm 20:

Pā. *girt*.Statt *zgarəgnəm*. Vgl. Brn., IF. 10, 7.

zyei 25 b:

Pā. *zinifar*.*zyei* ist vielleicht aus *zyāti* vordorben. Vgl. *zinā* Y. II, 5, *hačaf dātustān* ( *aparakihā* )

zym 20:

Pā. *zamastān*.

zra 20:

Pā. *žamān*.zrodnəmča 4 c: s. *varsča*.

šaošaiti 5:

Pā. *rawēt*.

Vgl. Brn., Grd. d. Iran. Phil. 1, § 328, 2.

šaošrō, šoišrō 5:

Pā. *rōstāk* (*rōdastāk*).*\*šoišro-* ist aus der Komposition gelöst; s. *šaošrō*.

šastō 5:

Pā. *xastak*.

šaito 5:

Pā. *satuk*.

Statt *sātō* vgl. Pt 4 zu Y. 60, 11.

*sāma* 3 g:

Pā. *riyān*.

Vgl. *fra-lāmana*, Pā. *riyān*, N. 37.

*sānam* ? 5:

Pā. *tōg*.

Vgl. Brühl., Grd. d. iran. Phil. I, § 12, HIRSCHMANN IF. Anz. 6, 32.

*siēti* 5:

Pā. *mānišn*.

*suqs* ? 25 b:

Vielleicht zu *syau-*, vgl. *frašvaiti* Vd. 4, 17. Die Pā. ist verderbt.

*sutasme* ? 5:

Pā. ?

*suðem* 5:

Pā. *suð* (oder *sōð* ?).

*sustem* 5:

Pā. *vitāxt*.

Steht für *sustem* vgl. Y. 51, 9 (50, 9 Sp.).

*stuiti* 5:

Pā. *stāyān*.

Vgl. Brühl., Idg. F. II. 133.

*syatō* 5:

Pā. *āsānīh*.

*syatō* stammt, nach der Pā. zu schliessen, aus Y. 51, 8 (50, 8 Sp.).

*zma* 3 g:

Pā. *zānūk*.

*zma* ist wahrscheinlich aus *zūm* verderbt. JAM. II schreibt auch so.

*haviō* 3 g: \**haōyō dāšīnō*.

Pā. *hōy u dān* „links und rechts“.

*haosrauavahem* 3 h: s. *havavahem*.

*haousravavāhe* 24:

Pā. *xusravih*.

Statt *haosravavāhe*.

*haēna* 24:

Pā. *hēn*.

*haiṭi* 24:

Pā. *ast*.

Zu *hant*-Part.

*haiṭem* 3 c: s. *vaēdā*.

*haiṭi* 24:

Pā. *alkarak*.

*haiṭim* 4 a: s. *vaēdā*.

*hakat* 2 b:

Pā. *haknin*.

Vgl. Brm. IV. 12, 94, Note 4.

*hakeret* 2 b:

Pā. *ṣvak* i *frārašt*.

*haxa* 24:

Pā. *hambratak*.

*haxem* „Sohle“ 3 g:

Pā. *hux* i *haṣadar* i *pad*.

Vgl. Houx, Np. Et., S. 103.

*haxta* „Schenkel“ 3 g:

Pā. *haxt*.

Dazu die ap. Glossen: *haxt* *ṣaxm* *gāh* *axān*. *haxt* Schamort der Frauen.

*hačaita* 4 b: *yaṭrā ašā* \**hačaitā* *arvaitiā*.

Pā. *anōk* *ku* *ašcahišt* *apak* *bucandak* *menišnih*. Y. 46, 16 (45, 16 Sp.).

*hačita* 7 24:

Pā. *pakih*.

\**haḍa* 2 b:

Vgl. die Anm. im Text.

\**haḍa* 24:

Pā. *haknin*; s. zu *hakat*.

*haḍawrō* 24: *frašām* *čigōn* *gōcēt* *haḍawrō* *pām* *mazdāi* *uxdām*  
*frašām* *pānak* *an* i *šhrmazd* *nax'an* ? DARM. 25 übersetzt: „Qui,  
récitée à Mazda, protège la fin.“

*haḍawrō* 24: s. *haḍawarō*.

*haptu* 5: s. *karinqm*.



*haptanhum* 1:

Pü. *haftutak*.

*hapsne* 2 f: \**hapaṣne* \**afnawhed* 'mit einer Nebenfrau wer Vermögen hat'. Pü. *ḥigōn barēt 2 zan u awak šōd*. Vgl. BRL. ZDMG. 43, 668.

*hawhama* 'Verbindung der Gelenke' 3 h:

Pü. *aranj i handām*.

Zu zw. *hāg-*, ai. *sāg-* (ai-) 'binden'.

*hawhuharsne* 'die zwei Kinnbacken' 3 g:

Die Pü. fehlt; vgl. Y. 11, 4, wo die Pü. *ḥredrek* hat.

*hankārayemi* 24:

Pü. *hangartinēm*.

*handata* 24:

Pü. *handahīnūh*.

*handareviti* ? 25 n: *handart* . . .

JAM. korrigiert *handarekhtū*. Die Pü. ist verderbt.

*hama* 25 b: z. *aiwi-gama*.

*hacavhem* 3 h: *tanraēša* \**haosravavhem* *urunaēša darəγem* *havavhem*.

Pü. *tan husravīh u rucān dōr axīh*. 'Guter Ruf der Person und der Seele langes Wolsein.'

*harota* 24:

Pü. *sardār*.

Zu *harotar* 'Ernährer, Beschützer'.

*haza* 'Gewalt, Raub' 25 b:

Pü. *staxmak* . . . (?)

Vgl. Y. 29, 1; 32, 12.

*hāṣrem* 'Abteil' 27 b: *aētəm nitēməm hāṣrem ṣri. saēahīm*.

Pü. *ē nitum patman i ṣ gōwišn*. 'Das kleinste Abteil [Zeitmasse] (ist) 3 Worte enthaltend (dauernd).'<sup>4</sup> Die Pü. fehlt in M.

*haraēša* 3 n: \**aorāša* *paraēša tarasēša*.

Pü. *acarōn u parōn u tarist* ? Offenbar Adverbialbildungen von Präpositionen.

*hiku* 'trocken' 24:

Pā. *xušk*.

Vgl. Y. 61, 30; Vd. 18, 62.

*hiṣṣat*, *haṣṣat* 24:

Pā. *haṣṣ*.

Vgl. Brn., Grd. d. iran. Phil. 1, § 136, II; zur Pā. vgl. N. 2.

*hito* 3 c:

Pā. *frakāhā*.

Zu aw. *hāp-*, *ā-*, *āp-* (*ē-*) 'binden' wie *karāhāna*.

*hiṇṣat* 24:

Pā. ?

Vgl. Brn., Grd. d. iran. Phil. 1, § 130.

*hizea* 3 c:

Pā. *huzcān*.

*hukarəfi* 3 a:

Pā. *hukarp* *zīgōn pasāṭakīha i handam* 'von schönem Körper, nämlich mit Ebenmässigkeit der Glieder'.

*hugaonəm* 3 b:

Pā. *mōd i pa handāmān gut hač an i pa sar*. 'Das Haar auf dem Körper mit Ausnahme des Kopfhaares.'

*hutarəst* ? 3 a:

Pā. *pas hač hamāk kustak* ?

*hutaštō* 3 a:

Pā. *hutašt* *zīgōn xūpāh i pa ast* 'schön gebaut, nämlich (gemeint ist) Schönheit des Knochenbaues'.

*huxirəm* 2 f:

Pā. *xūp vtr apayīšnik bāt*.

*huraodō* 3 a:

Pā. *hurust* *zīgōn xūpāh i gōšt* 'schön gewachsen, nämlich Schönheit des Fleisches'.

*hvars* 4 b: a. *uraiti*.

*hvoistō* 4 c: a. *yoistō*.

*hvaqm* 24:

Pā. *xvā*.

*x'adēm* „Schweiss“ 3 h:

Pu. *x'ad*.

*x'awha* 2 f:

Ohne Pu.

*x'arake* 25:

Pu. *x'ar* *ēigōn rēs an amār* \*ka *xōn hačai ayēt pas takai ku* *ēigōn u čand pa fi čanēt an i hač bunnā rēs an i hač an apē* *anzdyēt*. „Nämlich eine Wunde von der Bedeutung (oder Absicht), dass Blut heranskommt.“ Der übrige Theil der Stelle ist unsicher. HARRA'S Uebersetzung ist unsinnig: „The sin of wounding any one and causing the blood to flow, or retarding the cure of a wound and thus increasing the injury.“

*x'arōčičrem*, *x'arōčičanqm* 3 c: s. *amasta*.

Zum I. Theil sind folgende Verbesserungen nachzutragen:

S. 184, Z. 4 b, W. 5 lies *gādukkar*; S. 186, Z. 6 b, W. 7 lies *hēud*; S. 190, Z. 9 b, W. 2 lies *arāh*, W. 4 lies *niepš*, Z. 11 b, W. 8 lies *afedān*; S. 191, Z. 9 b, W. 2 lies *kačaitē*; S. 194, Z. 1 b, W. 1 lies *pozda*; S. 197, Z. 9 b, W. 1 lies *airille*; S. 198, Z. 6 b, W. 5 lies *cazāntār*; S. 199, Z. 7 b, W. 2 lies *uertē*; S. 202, Z. 4 b, W. 2 lies *apaspār*; S. 208, Z. 2 b, W. 8 lies *fraidm*; S. 207, Z. 6 b, W. 4 lies *āušēnēk*; S. 209, Z. 7 b, W. 11 lies *ar'č*; S. 212, Z. 10, W. 9 lies *ar'č*, *daro*. In den Verbesserungen Z. 9 lies hinter *qfēnāh*: Z. 4, W. 7.

Im II. Theil sind folgende Verbesserungen vorzunehmen:

S. 115, Z. 22 lies *datostān*; S. 136, Z. 24 lies *čunet* statt *gert*; S. 146, Z. 21, 22 lies (d. i. *pois points* statt (*pois cints* B h 1); S. 147, Z. 32 lies *ardučā*; S. 153, Z. 20 lies *logat*; S. 161, Z. 13 lies *pora*.

## A n h a n g.

Die Frage nach der Zeit der Aufschreibung awestischer Texte ist eigentlich verfrüht, da wir noch zu wenig Anhaltspunkte haben, um entscheiden zu können, ob schriftliche Texte die Zeit der Stürme des makedonisch-persischen, und der darauffolgenden Kriege bis in die Zeit Strabon's überdauert haben. Denn A. Luowia S. kgl. böhm.

G. W. 1900 XII hat auf Grund zweier Angaben bei Strabo 733, 15 und Pausanias v, 27. 3 nachgewiesen, dass es im 1. oder im Anfange des II. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung bereits geschriebene Texte gegeben haben muss. Derselbe Gelehrte nimmt allerdings und zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit an, dass schriftliche Ueberlieferung aus der Zeit vor Alexander in die spätere nicht hinübergerettet worden ist.

So wichtig eine endgiltige Lösung dieser Frage für die Altersbestimmung des Frahang i oım wäre, da in ihm Awestastellen aus teils erhaltenen teils verlorenen Texten citirt werden, glaube ich doch für eine beiläufige Zeitangabe seiner Abfassung genügende Gründe anführen zu können.

I. Der Frahang i oım muss zu einer Zeit abgefasst worden sein, als sich das Verständnis für die Awestatexte schon stark vermindert hatte. Dies geht nicht nur aus dem Zwecke des Frahangs, der ausschliesslich grammatische und lexikalische Belehrungen enthält, hervor, sondern auch aus der teilweisen Unkenntnis des Verfassers selbst.

II. Dem Verfasser müssen geschriebene Texte zur Verfügung gestanden haben, da er sonst z. B. nicht *na* (2d) für *vā* u. s. w. hätte lesen können. Ausserdem heisst es am Anfange des Kap. II: *dātastān handatakāhā tīgōn kō rād andar dēn sax'an mat istat zand apostak guttar hučāz zand*. Richtschnur und Mass [dessen ist], wie [und] weshalb in den Religionsbüchern das Wort vorkommt; einige Awestastellen gibt es, denen die Erklärung fehlt.

Da nun für die Verminderung des Verständnisses der Awestatexte keine andere Ursache gefunden werden kann, als der makedonisch-persische und die darauffolgenden Kriege, muss der Frahang, gleichgiltig ob die Awestatexte erhalten blieben oder neu redigirt werden mussten, aus viel jüngerer Zeit stammen. Wegen der alttürmlichen Lautgestalt der meisten Pahlaviwörter möchte ich gleichwol nicht wesentlich über die Zeit der Arsakiden hinausgehen.



## Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda.

Von

L. v. Schroeder.

Als ich vor Jahren meine Arbeit über Pythagoras und die Inder<sup>1</sup> schrieb und den Nachweis zu liefern suchte, dass der sagenumwobene griechische Philosoph und Ordensstifter seine Weisheit zum grössten Theile aus Indien übernommen habe, da legte ich neben vielem Anderen auch ein Gewicht auf das seltsame, mir damals noch unerklärlich scheinende Bohnenverbot des Pythagoras, welches mit dem entsprechenden Verbot in den Yajurveden (*na māsānām aṇyāt*) so überaus merkwürdig zusammenstimmt. Ueber die Herkunft der pythagoräischen Lehren denke ich in der Hauptsache heute noch ebenso, wie vor siebenzehn Jahren; bezüglich des merkwürdigen Bohnenverbotes bin ich aber inzwischen zu wesentlich anderen Anschauungen gelangt, welche darzulegen schon die Pflicht der Wahrhaftigkeit von mir fordert. Und ich erfülle diese Pflicht um so lieber, als jenes bisher unerklärlich erscheinende Verbot unter dem neugewonnenen Gesichtspunkte sich sehr schön erklärt und in den Bestand uralt-indogermanischer Sitten und Bräuche einrückt.

Es empfiehlt sich zunächst, den bisherigen Stand der Frage kurz zu skizziren.

Das Bohnenverbot des Pythagoras, resp. das Verbot des Bohnenessens seitens dieses Philosophen, wird im Alterthum oft erwähnt. Bekannt ist die *fabā Pythagorae cognata* des Horaz (Sat. 2, 6, 63)

<sup>1</sup> Leipzig 1884, Verlag von Otto Schulze.

u. a. m. Wenn Aristoxenus bei Gell. dagegen behauptet, dass Pythagoras, weit entfernt, die Bohnen zu verbieten, dieses Gemüse vielmehr vorzugsweise empfohlen habe, so ist darauf um so weniger Gewicht zu legen, als, wie schon ZELLER scharfsinnig bemerkt hat, gerade der Widerspruch des Aristoxenus voraussetzt, dass das Bohnenverbot schon damals dem Pythagoras beigelegt wurde, wenn es auch von denjenigen Pythagoreern, deren Ueberlieferung er folgte, nicht anerkannt wurde.<sup>1</sup>

Der Grund des Bohnenverbotes soll von den Pythagoreern standhaft verschwiegen worden sein. Neugierige Frager wurden von den Schülern des Philosophen mit der Antwort *ipse dixit* abgefertigt. Schon das Alterthum erging sich infolgedessen in mancherlei Vermuthungen über die Gründe des Verbotes, ohne dabei zur Klarheit zu gelangen. Wie sehr gerade dieser seltsame, dunkle Punkt die Phantasie der Zeit beschäftigte, sieht man unter Andreem auch aus der sonderbaren Geschichte, Pythagoras sei auf der Flucht erschlagen worden, weil er es verschmähte, sich über ein Bohnenfeld zu flüchten.<sup>2</sup>

Sehr merkwürdig ist es nun in der That, dass wir in den ältesten indischen Ritualtexten, im sogenannten Yajurveda, eben dasselbe Verbot finden; zwar nicht als allgemeine Lebensregel, aber doch als Verbot für die Zeit, wo der Opfernde sich in frommer Observanz zum Opfer würdig vorzubereiten strebt; und zur Begründung wird bemerkt, die Bohnen seien nicht opferrein, nicht opferwürdig, opferfähig. Sowohl die *Maitrāyaṇi Saṃhitā* (1, 4, 10), als auch das *Kāthaka* (32, 7), also die ältesten Yajurveden, deren

<sup>1</sup> Vgl. meine Arbeit, *Pythagoras und die Inder* p. 35.

<sup>2</sup> Vgl. zu alledem ZELLER, *Die Philosophie der Griechen und ihre geschichtliche Entwicklung*, Th. I (4. Aufl.), S. 291, Anm. 1; p. 292, Anm. 1. — Nach Jamblichus, *De vita Pythagor.* 214 hätten die Anhänger des Pythagoras lieber sterben, als seine Satzungen über die Bohnen unbeachtet lassen wollen: *ἡπεὶ καὶ ἀποθνήσκοντες καὶ πρὸς αὐτὴν ἔχον, ὅλον τὰ κατὰ Τυόχην (θεομαρτυρία ἔργα) καὶ τὰ τῶν ἀποθνήσκοντων ἀποθανεῖν πρὸ τοῦ τι παραβῆναι τῶν ἐπιτελλόντων ὑπὸ Πυθαγόρου κατὰ κόσμον καὶ ἅλλα τὰ τῶν τοιοῦτων ἐπιτελεσμάτων ἔχοντα, ὅσα τι Πυθαγόρας αὐτοῖς ἐπιτελεῖν γινώσκων etc.* Ich glaube nicht, dass SAUCK mit Recht *κατὰ κόσμον* als „*additamentum insipidum*“ eingeklammert hat.

Entstehung etwa in das neunte bis zehnte Jahrhundert vor Chr. zurückreichen dürfte, geben dem Opfernden die Vorschrift: *na māshānām aṇīyāt* ‚er esse keine Bohnen‘. Die Mātr. Saphitā fügt als Grund hinzu: *ayajñiyā vāi māshāḥ* ‚die Bohnen sind ja nicht opferrein‘, während das Kāthaka an der entsprechenden Stelle (32, 7) die Bohnen als *amedhya* bezeichnet, ein Synonym zu *ayajñiya*, welches das Petersburger Wörterbuch durch ‚nicht opferfähig oder -würdig, unrein, unheilig, nefastus‘ wiedergibt.

Ganz möglich ist es übrigens, dass auch Pythagoras ursprünglich — wie die Inder — die Enthaltung vom Bohnengenuss nur für gewisse Zeiten vorschrieb, in welchen man sich besonders rein und würdig zu halten habe. Bei einer solchen Annahme würde sich wenigstens der vorhin angeführte Widerspruch des Aristoxenus und die aus demselben hervorgehende Differenz in der pythagoreischen Ueberlieferung auf das Beste erklären. Bezog sich das Verbot des Pythagoras nur auf gewisse Zeiten und liess er im Uebrigen die Bohnen als empfehlenswerthes Gemüse gelten, dann stand er ganz auf dem Standpunkte der Inder.

Es wird mir wohl Niemand einen Vorwurf daraus machen, dass ich seinerzeit diese von mir bemerkte Congruenz eines vedischen Bohnenverbotes mit dem pythagoreischen in der Kette meiner Beweisführung von der indischen Herkunft der pythagoreischen Lehren mit verwerthet habe. Dennoch befand ich mich dabei in einem Irrthum, denn der Punkt ist in dieser Beziehung nicht beweiskräftig. Das lehrt eine wichtige Thatsache, welche mir damals, als ich jene Arbeit schrieb, unbekannt war: Das Erscheinen desselben Bohnenverbotes auch bei den alten Römern, unter Umständen, welche eine eventuelle pythagoreische Beeinflussung von vornherein ausschliessen, und in einem Zusammenhange, welcher sehr lehrreich, ja ganz dazu angethan ist, das erwünschteste Licht in die bislang dunkle Frage nach dem Ursprung des seltsamen Verbotes fallen zu lassen.

Es ist die so überaus conservative, an Alterthümlichem reiche sacrale Tradition der Römer, welcher wir dieses Licht verdanken. Nach dem Handbuch der römischen Alterthümer von MARQUARDT



und MOMMSEN<sup>1</sup> durfte der römische Flamen Dialis nichts Unreines berühren, nicht einen Todten oder ein Grab, nicht Bohnen, die den Unterirdischen heilig sind, nicht die Ziege, weil sie mit der fallenden Sacht behaftet ist, nicht ein Pferd, weil dessen Galle giftig sein soll, nicht einen Hund, nicht gesäuerten Brodteig, noch rohes Fleisch<sup>2</sup>.

In der That berichtet uns z. B. Gellius 10, 15, 12 (mit Berufung auf Fabius Pictor, lib. 1): *Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare*. Also der Flamen Dialis durfte nach ihm die Bohne nicht berühren, ja nicht einmal beim Namen nennen!<sup>3</sup>

Dasselbe sagt auch Festus epitome p. 87, er fügt aber auch die für uns hier besonders wichtige Motivirung des Verbotes hinzu: *Fabam nec tangere, nec nominare Diali flomini licet, quod ea putatur ad mortuos pertinere*. Nam et Lemuralibus jacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis, et in flore ejus luctus litterae apparere videntur.

Wesentlich das Gleiche lesen wir auch bei Plinius n. h. 18, 118, 119, und zwar bezüglich der Motivirung des Verbotes mit Berufung auf Varro. Ich setze die ganze Stelle (n. h. 18, 117—119), die für uns wichtig und interessant ist und auf die wir uns noch mehrfach zu beziehen haben werden, hierher (Plin. n. h. 18):

(117). *Sequitur leguminum natura, inter quae maximus honos fabae, quippe ex qua temptatus sit etiam panis. — fabae multiplex usus omnium quadrupedum generi, praecipue homini. frumento etiam miscetur apud plerasque gentes, et maxime panico solida ac delicatius fracta.* (118) *Quin et prisco ritu pulsa faba suae religionis diis in sacro est, praevalens pulmentari cibo et hebere sensus existimata,*

<sup>1</sup> J. MARQUARDT und Th. MOMMSEN, *Handbuch der römischen Alterthümer*, Bd. vi, 2. Aufl. (Leipzig 1885); *Röm. Staatsverwaltung*, Bd. iii, 2. Aufl., besorgt von G. WISSOWA, p. 330.

<sup>2</sup> Bei der Prüfung der Stellen klassischer Autoren hat mich mein verehrter College, Herr Prof. E. BORMANN, wiederholt in freundlicher Weise unterstützt, wofür ich ihm hier meinen herzlichsten Dank sage.



insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententiae damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur. (119) Varro et ob haec flaminem ea non vesci tradit et quoniam in flore ejus litterae lugubres reperiantur. in eadem peculiaris religio, namque fabam utique ex frugibus referre mos est auspici causa, quae ideo referiva appellatur. et auctionibus adhibere eam lucrosam putant. sola certe frugum etiam exesa repletur crescente luna. aqua marina aliave salsa non percoquitur.

Es hat also in Rom seine eigene Bewandniß mit der Bohne. Sie hat ihre peculiaris religio. Vor Allem aber finden wir auch hier das Bohnenverbot, und zwar bei einem Priester, der auf Reinhaltung seiner selbst besonders bedacht sein soll; und, was noch wichtiger ist, zugleich auch eine durchaus einleuchtende Begründung dieses Verbotes.

Unrein ist nach einer über die ganze Erde verbreiteten Anschauung der Todte und Alles, was mit ihm zusammenhängt. Unreinheit bewirkt daher auch die Berührung mit dem Todtenopfer, — und dass die Bohnen gerade als solches eine Rolle spielten, ist uns für Rom sicher bezeugt.

Am 9., 11. und 13. Mai — also an drei nicht unmittelbar auf einander folgenden Tagen — wurden die sogenannten Lemurien gefeiert. Feste oder Opfertage der bösen Geister oder Gespenster, an welchen die Tempel geschlossen und Hochzeiten vermieden wurden. Und das Opfer, welches den Lemuren, den gespenstisch und gefahrbringend gedachten Seelen der Abgeschiedenen bei nächtlicher Weile dargebracht wurde, bestand — in Bohnen!<sup>1</sup>

Besonders eindrucksvoll schildert uns Ovid dies Lemurenopfer im Mai, Fasti 5, 429—444:

Nox ubi jam media est somnoque silentia praebet,  
430. Et canis et variae conticuistis aves,  
Ille memor veteris ritus timidusque deorum

<sup>1</sup> cf. MARQUARDT-MOMMSEN a. a. O., p. 575.

Surgit. habent gemini vincula nulla pedes.  
 Signaque dat digitis medio cum pollice junctis,  
 Occurrat tacito ne levis umbra sibi.

435. Cumque manus puras fontana perluit unda,  
 Vertitur, et nigras accipit ore fabas,  
 Aversusque jacet, sed dum jacet, haec ego mitto.  
 His, inquit, redimo meque meosque fabis.  
 Hoc novies dicit, nec respicit. umbra putatur
440. Colligere et nullo terga vidente sequi.  
 Rursus aquam tangit, Temesaceaque concropat aera,  
 Et rogat, ut tectis exeat umbra suis.  
 Cum dixit novies, manes exite paterni.
444. Respicit et pure sacra peracta putat.

Also mitten in der Nacht, alten Brauches eingedenk, nimmt er die Bohnen und wirft sie abgewandt hinter sich. Dazu spricht er neun Mal ohne sich umzuschauen: „Das gebe ich! mit diesen Bohnen kaufe ich mich und die Meinigen los!“ Man meint, dass der Schatten das Hingeworfene aufsammle. Dann reinigt er sich mit Wasser, fordert die Geister auf, sich zu entfernen, schaut sich um — und die Ceremonie ist zu Ende.

Deutlich ersieht man aus dem Gebahren des Opfernden die Scheu vor der Berührung mit jenen gespenstischen Wesen, welche man dennoch durch Opferung zu begütigen für nöthig erachtete.

Interessant und wichtig ist auch eine Stelle des Nonius, insbesondere darum, weil sie auf Varro als Quelle zurückgeht.

Nonius p. 135: *Lemures larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum*. Varro de vita populi Romani lib. 1: *Quibus temporibus in sacris fabam jactant noctu ac dicunt, se lemuriōs domo extra januam eicere.*<sup>1</sup> — Ueber die Bedeutung der Bohnen bei den

<sup>1</sup> LUGIAN MÜLLER hat hier in seiner Ausgabe für das gut überlieferte *eicere* (= *ejicere*) die unhaltbare Conjectur *elicere* in den Text gesetzt. Schon Ovid Fast. 5, 442–443 hätte ihn davon zurückhalten sollen. Nun zeigt uns aber noch die Vergleichung, dass gerade das Hinauswerfen oder Hinaustreiben der Seelen am Schlusse des Todtenopfers eine sehr charakteristische altindogermanische Sitte war. Dahin

Lemuralien vgl. auch LOECKE, *Aglaophamus* p. 254, wo noch andere Stellen angeführt sind; ferner O. CRUSIUS, *Rhein. Mus.* xxxix p. 164 fig.

Aber auch noch in einer anderen Weise fungirt die Bohne bei den Römern als Todtenopfer. Sowohl Plinius als auch Festus in den oben angeführten Stellen berichten uns, dass dieselbe bei den sogenannten Parentalia verwendet wurde, d. h. bei den feierlichen Todtenopfern an den Gräbern von Eltern, Verwandten und sonstigen theuren Dahingeschiedenen; parentando utique adsumitur, sagt Plin. n. h. 18, 118 von der Bohne; während Festus ep. p. 87 von ihr bemerkt: nam et Lemuralibus jacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis. Auf dieselbe römische Sitte dürfte sich wohl auch die Notiz des Lydus de Mens. 4, 42 beziehen: τοῦτο γάρ τι εἰς τοὺς τάφους βάλλοιεν ὅτιναται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων. Aus der letzteren Stelle geht auch noch hervor, dass man damit den Menschen, d. i. den Lebenden, Heil zu schaffen hoffte; — hier wohl schon durch so zu erlangende Segnungen seitens der geliebten Todten, denen man mit diesen Opfern wohlthat.

Diese römischen Zeugnisse sind sehr vielbedeutend, doch glücklicherweise stehen dieselben nicht ganz vereinzelt da. Noch von einer ganz andern Seite her, von einem andern Gliede der indogermanischen Völkerfamilie, kommt uns eine merkwürdige Notiz über die Bohnen, welche ihre uralte Function als Todten- oder Seelenspende noch um Vieles wahrscheinlicher macht.

gehörte in Griechenland der Ruf: ὀπάει, κῆρος, οὐκ ἔρ' Ἀντίρροπα! Bei den alten Preussen legte der sacrificulus die Seelen wie Flüche hinaus, mit den Worten: 'Edi-atis, bibistis, animas, ite foras, ite foras!' Bei den Indern sagt der Priester am Ende des piṅḍapitrayajña, die Pitaras entlassend: 'Gehet hin, ihr lieblichen Pitaras, auf den alten geheimnisvollen Wegen! gehet uns hier Reichthum und Glück und verleiht uns reichen Besitz an Männern!' oder dgl. (vgl. CALAND, *Todtenverehrung bei einigen der indogerm. Völker*, p. 6; ders. *Altind. Ahnencult.*, p. 11 u. 8fter; O. SCHRAUDER, *Reallexikon der indogerm. Alterthumskunde*, p. 31). Der Missgriff eines so ausgezeichneten Latinisten wie LUCIAN MÜLLER ist in doppelter Beziehung lehrreich; nicht nur als Warnung, einen gut überlieferten Text nicht leichtthin zu ändern, sondern namentlich als Zeugniß dafür, wie werthvoll selbst für die Textkritik der klassischen Autoren unter Umständen die vergleichende Berücksichtigung der verwandten indogermanischen Völker, ihrer Vorstellungen, Sitten und Bräuche sein kann. Gerade diese Vergleichung stellt hier das überlieferte eicere absolut sicher.



In Skandinavien wird während des Julfestes der folgende merkwürdige Brauch beobachtet: Ganz gesondert von dem lockeren Festmahle, das natürlich an dem Esstisch eingenommen wird, steht auf dem Gesindetisch eine Schüssel mit gekochten Bohnen, mit Kochfett übergossen. Angeblich soll dieselbe daran erinnern, dass Keiner sich so satt essen solle, dass er keine Bohnen mehr zu verzehren vermöchte. Und nach altem Brauche isst Jeder nach der Mahlzeit aus dieser Schüssel eine Bohne. — ALEXANDER TILLER, welchem ich diese interessante Notiz entnehme, bemerkt dazu: „Ursprünglich diene das Gericht offenbar einem Aberglauben, dessen Spuren hat die Zeit jedoch ausgetilgt, und es ist ja eine nicht seltene Erscheinung der Geschichte, dass die Form den Gedanken überdauert, der ihr das Leben gab.“<sup>1</sup>

Das ist gewiss richtig. Mir scheint aber auch die Erklärung des seltsamen Brauches jetzt nahe genug zu liegen. Ist doch die Julzeit, die Zeit der Zwölften, die alte Seelenzeit, in welcher das Geisterheer, die wilde Jagd, vorzugsweise umherziehend gedacht wird. Das Abseitsstehen des Bohnentopfes, das Essen je einer Bohne durch jeden der Festtheilnehmer lässt eine ceremonielle, rituelle Bedeutung dieses Actes vermuthen. Liegt es nun nicht unmittelbar nahe anzunehmen, dass jene abseits stehenden Bohnen eben ein Opfer darstellten, welches dem umherziehenden Seelen-, Geister- oder Gespensterheere dargebracht wurde? Ich glaube — zumal wenn man an die entsprechende Verwendung der Bohne bei den Römern denkt — es wird sich daran kaum zweifeln lassen.

Wesentlich dieselbe Sitte findet oder fand sich aber auch bei den Esten, und das ist in mehr als einer Beziehung interessant und bemerkenswerth.

Die Esten haben bekanntlich vor mehr als anderthalb Jahrtausenden schon starke Cultureinflüsse von altgermanischer Seite her — von Gothen, resp. Skandinaviern — und ebenso auch in der Folge

<sup>1</sup> ALEXANDER TILLER in seinem Aufsatz: „Nordische Weihnachten“, nach der „Wes. Ztg.“ abgedruckt im Feuilleton der Neuen Dörptschen Zeitung, zu Weihnachten 1889.



erfahren. Das beweist ihre Sprache mit den vielen wohlerhaltenen altgermanischen Lehnwörtern; das lässt sich bei ihnen aber auch auf dem Gebiete von Mythos, Sage, Aberglauben, Sitte und Brauch sehr deutlich erweisen, worüber ich einiges Material im Laufe der Jahre gesammelt habe. Altskandinavische Sitten und Bräuche, resp. Reste derselben, haben sich unter den Esten speciell auch beim Julfeste erhalten,<sup>1</sup> welches sie noch heute mit wohlerhaltener altnordischer Namensform *jōulu* nennen — eine Form, die nach NOREEN eine urnordische, auf skandinavischem Boden nicht mehr erhaltene Endung des Nom. acc. plur. der Neutra conservirt hat,<sup>2</sup> also in sich schon von jenem altskandinavischen Einfluss, sowie von dem auch sonst sich zeigenden, zühconservativen Charakter der Esten Zeugniß ablegt. Unter diesem Gesichtspunkte sind auch die folgenden Mittheilungen zu beurtheilen.

Wie mir ein trefflicher Kenner des Estenvolkes, Herr CARL MASING, Custos und Bibliothekar der Naturforschergesellschaft zu Dorpat, aus eigener Kindheitserinnerung berichtet hat, war es bei den Esten im Dörptschen Kreise ehemals Sitte, dass während der Weihnachtstage in der Weihnachtsstube ein Topf mit Bohnen stand, aus welchem immer ab und zu einer der Festtheilnehmer eine Bohne entnahm und ass. Der Boden der Stube war dabei (wie übrigens auch in Skandinavien<sup>3</sup>) mit Stroh bedeckt. Bei Nacht brannten beständig Lichter und wurde gewacht, aus Bibel oder Gesangbuch gelesen. In dieser Beleuchtung erhält das Bohnenessen noch einen eigenthümlich solennen Charakter.

Herr Pastor JAKOB HURT in St. Petersburg, der ausgezeichnetste Kenner estnischen Volksthums, hat mir auf mein Befragen ganz wesentlich dasselbe für die Werrosche Gegend aus eigener Erinnerung bestätigt. Das Fortleben dieses Brauches auf estnischem Boden

<sup>1</sup> Man vergleiche z. B. den originellen *jōulu-orikas* oder „Weihnachtseber“ der Esten, WIEDEMANS, *Aus dem inneren und äusseren Leben der Esten*, p. 344.

<sup>2</sup> cf. ADOLF NOREEN, *Altnordische Grammatik* 1, § 266, Anm. 7.

<sup>3</sup> cf. ALEXANDER TILLE z. z. O.

zeugt von der Festigkeit und Energie der Tradition auch in diesem Falle.<sup>1</sup>

Noch nach einer andern Seite hin muss ich mir hier eine kleine Abschweifung gestatten.

Alter Brauch flüchtet bisweilen in das kindische Spiel und ist erst im Gewande solchen Treibens vor der Verfolgung einer überklugen Gegenwart oder zelotischer Frömmigkeit sicher. So ist wohl auch das Folgende zu beurtheilen.

In vielen Ländern Europas findet oder fand sich früher der Brauch, am heiligen Dreikönigstage ein Bohnenfest oder Bohnenkönigsfest zu feiern. In den Festkuchen wird eine Bohne gebacken und derjenige, welcher dieselbe in seinem Kuchenstück vorfindet, ist Bohnenkönig und darf sich seine Bohnenkönigin, resp. auch noch einen Hofstaat wählen, empfängt harmlos-heitere Ehrungen und hat ebenso harmlos-heiteren Pflichten zu genügen. Es findet sich dieser Brauch namentlich in den Niederlanden und Frankreich, auch in England, in verschiedenen Theilen Deutschlands und Russlands, so auch in meiner Heimath Livland. Das Fest oder Spiel weist vielfache Abstufungen auf, von der üppigen Feier mit prächtigem Gastmahl, wie sie die holländischen Maler uns in lebendiger Anschauung vor die Augen führen, bis zu der abgeschwächten Form eines blossen harmlosen Kinderspiels, wie es mir aus den Tagen meiner Kindheit in Livland erinnerlich ist.

Namentlich in Frankreich und den Niederlanden scheint das Bohnenkönigsfest seit Jahrhunderten grössere Bedeutung gehabt zu haben. Es wurde in Frankreich auch bei Hofe gefeiert. Jakobordaens (1593—1678), ein Schüler des Rubens, hat es wiederholt dargestellt. So auf einem grossen, eindrucksvollen Gemälde im k. k. Hofmuseum zu Wien (Saal xiv, Nr. 1087), „das Fest des Bohnen-

<sup>1</sup> Das Feierliche und Aengstliche der alten Seelenzeit, um die es sich hier handelt, prägte sich bei den Esten ehemals auch darin aus, dass man, im Dunkeln ins Freie tretend, beileibe nicht pfeifen durfte; vielmehr machte man Kreuze in die Luft mit den Worten: „Vater, Sohn und heiliger Geist!“ — Auch diese Mittheilung verdanke ich Herrn CARL MARING.



königs<sup>1</sup> benannt. An einer reich besetzten Tafel sitzen der Bohnenkönig und seine Königin, mit Kronen geschmückt, sammt anderen Gliedern der ausgelassen lustigen Gesellschaft, in üppigem Schwelgen begriffen, wobei die Freuden von Schlüssel und Becher sich mit denen der Liebe zu vereinigen scheinen. Entsprechende Bilder desselben Meisters finden sich im Louvre zu Paris, in der Pinakothek zu München, im Museum zu Cassel. Ein Bild von Gabriel Metsu in der Münchener Pinakothek, eines von Jan Steen im Casseler Museum zeigen uns dasselbe Fest. — Nach Deutschland und Russland ist das Bohnenfest wahrscheinlich erst aus den Niederlanden, resp. von England her importirt worden.

Es ist nun wohl zu beachten, dass der heilige Dreikönigstag, an welchem dies Fest gefeiert wird, noch zu den Zwölften gehört, resp. den Abschluss dieser altheiligen Seelenzeit bildet. Das Bohnenfest gerade an diesem Tage, in dieser Zeit erscheint im Zusammenhange mit den früheren Mittheilungen durchaus bedeutsam und lässt die Frage berechtigt erscheinen, ob nicht hier ein letzter Rest des alten Bohnenopfers der Seelenzeit im kindischen Spiele sich erhalten hat.

Für gewöhnlich wird das Bohnenfest mit den römischen Saturnalien in Zusammenhang gebracht, und das widerspricht auch nicht eigentlich meiner Ansicht. Es fragt sich nur, ob dieser Zusammenhang als directe Abstammung oder als blosse Verwandtschaft zu gelten hat. Ich glaube das Letztere. Die römischen Saturnalien, vom 17.—24. December mit lärmender Lust gefeiert, fallen fast mit unseren Zwölften zusammen und sind, wie diese, Vegetationsfest und Seelenfest zugleich, gemäss einer uralt-indogermanischen Anschauung, nach welcher Vegetationsdämonen und Seelen in engem, untrennbarem Zusammenhang stehen. So wurde neben dem Vegetationsgott Saturnus während der Saturnalien der Dis Pater verehrt, der Herr der unterweltlichen Schaaren, der um dieses Zusammenhangs willen eine Capelle neben dem Altar des Saturnus hatte; desgleichen am 23. December die dem Saturnus verwandte Göttin Acca Larentia, eine Ackergöttin, deren Name schon sie mit den abgeschiedenen Seelen,

den Laren, resp. Larven, in Zusammenhang bringt. Und es ist interessant, dass diese Göttin, welche im December mit Grabespenden geehrt wird, den Beinamen Fabola, Fabula, Φαβέλλα trägt,<sup>1</sup> welchen O. CHUSIUS gewiss richtig mit dem alten Todtenopfer der Fabae in Zusammenhang bringt, während ihn MOMMSEN ganz verfehlt durch „Schwatzmaul“ übersetzt. Die Ackergöttin, die zugleich Todtengöttin ist, heisst sehr passend die Bohnenfrau. Ich kann auf das Detail dieser Zusammenhänge hier nicht eingehen, aber ich denke, es wird einleuchten, dass wir berechtigt sind, die Bohne des Bohnenfestes, die scheinbar ohne jeden vernünftigen Grund seit Jahrhunderten sich doch so fest erhalten hat, mit der uralten Sitte des Todtenfestes in der Mittwinterzeit und dazu gehörigem Bohnenopfer in Zusammenhang zu bringen. So erklärt sie sich auf das Schönste.

Die üppige Lust dieses Festes darf uns aber nicht irre machen, ebensowenig wie die der Saturnalien. Tiefster melancholischer Ernst und ausgelassenste, üppigste, wildeste Lust gehen bei den Todtenfesten neben einander, wie auch die Vorstellung von der abgeschiedenen Seele bei den Indogermanen diese doppelte Seite hat. Sie wird bald ruhend, trauernd, wehmüthig oder düster ernst gedacht, bald orgiastisch, in wilderregtem Zug dahinfahrend, in ausgelassener Lust umherschwärmend. Dieser Gegensatz prägt sich auch in der bildenden Kunst aus, wie das z. B. für die Mänade RAPP und DILTHEY gezeigt haben.<sup>2</sup>

Mit den üppigen, ausgelassenen Bohnenfesten, die ursprünglich Todtenfeste waren, hängt wohl auch das alte, verschollene Bohnenlied zusammen, an dessen saftigen Inhalt sich eine Erinnerung erhalten hat in der Redensart: „Das geht noch über das Bohnenlied!“<sup>3</sup>

Im Lichte der römischen und der nordischen Sitte wird nun aber das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Yajurveda mit einem

<sup>1</sup> cf. O. CHUSIUS, *Rhein. Mus.* XXXIX, p. 167; Plutarch *quest. Rom.* 35, p. 105: *ἐπὶ δὲ Ἀσπερίῳ Φαβέλλαν ἐπὶ ὀλῶσιν ὀνομαζόμενα.*

<sup>2</sup> Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. IX, p. 246.

<sup>3</sup> In Livland auch abgeschwächt in der Form: „Das geht doch über die Bohne.“



Male verständlich. Die Bohne diene als Opfer für die abgeschiedenen Seelen, die Geister oder Gespenster der Verstorbenen. Diesen warf sie der Römer bei nächtlicher Weile hin, diesen weihte sie der Skandinavier in der Seelenzeit, wenn das Heer der Abgeschiedenen durch die Lüfte zog, und genoss von ihnen in solenner Weise, gewissermassen in Vertretung der unsichtbaren geisterhaften Gäste. Aber eben gerade wegen dieser nahen Beziehung zum Reiche der Abgeschiedenen konnte und musste die Bohne und ihre Verwendung in anderer, höherer Richtung als bedenklich und zweifelhaft erscheinen, konnte und musste sie dazu gelangen, für unrein, unheilig zu gelten. Ebendarum wurde ihr Genuss dort verboten, wo das Streben nach besonderer, aussergewöhnlicher Reinheit vorlag, wo der Mensch sich darauf vorbereitete und dazu anschickte, mit seinem Opfer vor die Götter zu treten. Ebendarum war sie nicht opferrein, d. h. nicht rein für das Opfer, welches den Göttern dargebracht wurde. Götteropfer und Seelenopfer sind streng von einander geschieden und es erscheint unstatthaft, die Grenzen beider zu verwischen.

Plinius sagt (n. h. 18, 118), Pythagoras habe verboten, die Bohnen zu essen, weil die Seelen der Verstorbenen darin wären (cf. oben p. 191). In dieser Form klingt die Begründung unsinnig und sie ist darum auch oft genug belächelt und verspottet worden. Dennoch erscheint sie jetzt sehr bedeutsam, denn — mag nun Pythagoras wirklich sein Verbot so begründet haben oder mag seine Begründung erst später so verdreht worden sein — es steckt in ihr auf jeden Fall das Eine: Die Bohnen wurden von Pythagoras verboten, weil sie in irgend einer näheren Beziehung zu den Seelen der Verstorbenen standen.<sup>1</sup> Diese Beziehung aber, so dürfen wir wohl hinzu-

<sup>1</sup> „Gründe, welche sich auf die Seele beziehen,“ nimmt für das pythagoreische Verbot auch Jamblichus v. Pyth. 109 an: καὶ καμνοὶ ἀπὸ γαστρῶν διὰ πολλὰς ἡμέρας τε καὶ ποσὶ καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνακαύουσιν αἰσῶς. Darnach habe Pythagoras geboten, „der Bohnen sich zu enthalten wegen vieler sowohl religiöser als auch physischer und auf die Seele sich beziehender Gründe“. — Der Ausdruck ist etwas allgemein und unbestimmt, vermuthlich weil der Autor selbst nicht viel mehr zu sagen wusste.

setzen, hatte ursprünglich mit der Seelenwanderungstheorie nichts zu schaffen. Sie bestand vielmehr nach dem Früheren eben darin, dass die Bohnen das Todtenopfer bildeten, oder richtiger einst gebildet hatten, was den sie umgebenden Vorstellungskreis entscheidend und dauernd beeinflusste, auch bis in eine Zeit hinein, in welcher das Bohnenopfer für die Todten als solches nicht mehr lebendig war.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang auch noch an den als orphisch, von andern auch als pythagoreisch bezeichneten, recht kräftig sich ausdrückenden Vers (Lorsck, *Aglaophamus*, p. 251):

Ἰσὸν τοι κόμῳς τε φαγεῖν κεφαλὰς τε τοκῆων!

Bohnen zu essen ist gleich, die Häupter der Eltern zu essen!

Desgleichen an den orphischen Vers:

Διότι, πάνθειλοι, κόμῳν ἀπο χείρας ἔχουσιν!

(s. Lorsck a. a. O., p. 251).

Es erscheint sehr bemerkenswerth, dass nicht die Pythagoreer allein unter den Griechen die Bohne für unrein hielten.

Pausanias viii, 15 sagt, es gebe einen ἱερὸς λόγος, eine „heilige Rede“, eine religiöse Tradition oder Erzählung darüber, warum die Bohne unrein sei: κόμῳν μὲν οὖν ἐξ' οὗ μὴ καθαρὸν εἶναι νομίζουσιν ἑσπερίον, ἵσθιν ἱερὸς ἐπ' αὐτῷ λόγος. Nach demselben Schriftsteller hat Demeter mit der Bohne nichts zu schaffen, sie hat sie nicht gefunden und nicht geschenkt. Die Bohne hat ihren besonderen Bohnengott Κουμῆτης, und Paus. deutet an, dass die in die eleusinischen und orphischen Geheimnisse Eingeweihten von dieser Sonderstellung der Bohne wissen; cf. Paus. 1, 37: ἐν οἷς καὶ ὁ Ἰακχος παύσεται· ἐμαρτύρηται δὲ κατὰ τὴν ἑθὺν ναὸς οὐ μέγα, καλούμενος Κουμῆτου· σαρὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λείπειν εἴτε πρώτος κόμῳς ἑσπεῖρεν οὗτος, εἴτε τινὰ ἐπεφύμασεν ἥρμα· (ἔηλον δὲ) ἐπὶ τῶν κόμῳν ἀνεγκεῖν οὐκ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὴν εὐρεσιν· ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίνην εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά ἐπαλάξαστο, εἶδεν ὃ λέγω.

Aus Diogenes Laërt. viii, 33 geht hervor, dass nicht nur die Pythagoreer, sondern alle diejenigen, welche die Weißen- oder religiösen Ceremonien bei den Opfern vollzogen, sich neben Anderem



auch der Bohnen enthielten. Ich setze die ganze Stelle hierher: Τὴν δὲ ἀγναίαν εἶναι διὰ καθαριῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιβραντηρίων. Καὶ διὰ τοῦ αὐτῶν καθαρεύειν ἀπὸ τοῦ κήτους καὶ λέγους καὶ μύκωτος παντός, καὶ ἀπεχεσθαι βρωτῶν θνηταίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελαινόρων καὶ ὠῶν καὶ τῶν ὁιστόκων ζώων καὶ κυδμῶν καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Sehr klar und unzweideutig ist das Zeugniß des Artemidor, nach welchem die Bohne allen Mysterien und Opfern ferngehalten wurde: κόκκος πάσης τελετῆς καὶ παντός ἱεροῦ ἀπελήλαται, Artemid. 1, 65 p. 58, eine Notiz, die Loback im *Aglaophamus* p. 254 mit den Worten einleitet: Neque Ceres solum Pythagorae sententiam approbavit, sed idem in aliorum quoque deorum mysteriis pro lege valuit.

Also die Anschauung von der Unreinheit der Bohne war nicht auf Pythagoras und seine Anhänger beschränkt. Sie fand sich ebenso bei den Orphikern und im eleusinischen Cult; es gab einen ἱερὸς λόγος, eine religiöse Tradition darüber; allen Mysterien und Opfern blieb die Bohne fern. Die Anschauung hatte also in Griechenland tiefe Wurzeln und einen geheimnissvollen Hintergrund.

Wenn es für Griechenland eine Vermuthung — obwohl eine sehr wahrscheinliche — bleiben muss, dass den verdunkelten Hintergrund für die Sonderstellung der Bohne ihre ursprüngliche Verwendung beim Todtenopfer bildete, so glaube ich für Indien dies Verhältniss noch direct erweisen zu können. Zum gewöhnlichen Todtenopfer gehören die Bohnen schon in der vedischen Zeit nicht mehr — die Knödel oder Klüsse (*piṇḍa*) hatten schon damals die Bohnen verdrängt —, aber doch können wir mit Bestimmtheit schliessen, dass dies in einer noch weiter zurück liegenden Zeit jedenfalls der Fall war.

Wir haben aber gesehen, dass das Bohnenverbot im Veda (Mātr. S. 1, 4, 10 und Kāth. 32, 7) mit der Bemerkung begründet wird, die Bohnen seien nicht opferrein, nicht opferfähig, unrein, unheilig (*ajaj-aiya, amedhya*). Auch im Çatapatha Brāhmaṇa findet sich eine Stelle (1, 1, 1, 10), in welcher von den Bohnen gesagt wird, dass man sie nicht zum Opfer (sc. Götteropfer) nehme. Der Ausspruch wird dasselbst dem Barku Vārshṇa als Autorität in den Mund gelegt und er

bedient sich dabei des Wortes *havis*, welches ausschliesslich eine Opfertgabe für die Götter bezeichnet. Zugleich darf man wohl aus der Stelle schliessen, dass im Uebrigen die Bohnen damals ein gern genossenes Gemüse waren, denn Barku Vārshya sagt: „Kochet mir Bohnen! von denen nimmt man ja nicht zur Opfertgabe für die Götter!“

Da die Stelle und der Zusammenhang, in dem sie erscheint, wichtig und interessant sind, setze ich sie sammt den vorausgehenden Paragraphen hierher.

Çat. Br. 1, 1, 1, 8—10:

8. *tan ut evānarakṣtam, yo manushyeshu anaçnatsu pūrvo 'çñiyād, atha kim u yo deveshu anaçnatsu pūrvo 'çñiyāt; tasmād u nāvēçñiyāt.*

9. *tad u hovāca yājñavalkyaḥ: yadi nāçnāti, pitṛdevatyō bhavati, yady u açnāti, devān atyaçnātīti. sa yad evāçitam anaçitam, tad açñiyād iti; yasya vāi havir na grhṇanti, tad açitam anaçitaḥ; sa yad açnāti, tenāpitṛdevatyō bhavati; yady u tad açnāti, yasya havir na grhṇanti, teno devān nātyaçnāti.*

10. *sa vā āraṇyam evāçñiyāt; yā vāraṇyā oshadhayo yad vā vṛkshyaṃ, tad u ha smāhāpi barkur vārshyo: māshān me pacata, na vā eteshāḥ havir grhṇantīti. tad u tathā na kuryād, vṛhi-yacayor vā etad upajay yachamidhānyam, tad vṛhiyavāc evāitena bhūyāśśu karoti, tasmād āraṇyam evāçñiyāt.*

Es ist hier von dem vorbereitenden Fasten vor einem Opfer die Rede. Der Verfasser des Brāhmaṇa erklärt: Es ist schon unpassend, zuerst zu essen, wenn die (andern) Menschen noch nicht essen; um wie viel mehr (ist es unpassend), zuerst zu essen, wenn die Götter noch nicht essen. Das ist der eigentliche Grund für das Fasten vor dem Opfer. Iest man aber Speise, die sonst nicht gegessen wird (ein *açitam anaçitam*), so liegt darin keine Verletzung. Darum empfiehlt er wildwachsende Kräuter und Baumfrüchte zu geniessen. Mit Bezug darauf hat nun Barku Vārshya gesagt: „Kochet mir Bohnen! von denen nimmt man ja nicht zur Opfertgabe (*havis*) für die Götter!“ Dieser Specialansicht pflichtet allerdings der Ver-



fasser des Brâhmaņa nicht bei, sondern empfiehlt nochmals wildwachsende Dinge. Er bestreitet aber in seiner Entgegnung die Behauptung des Barku Vârshņa nicht, dass man Bohnen nicht zur Opfergabe für die Götter verwende. Diese Behauptung — für uns hier die Hauptsache — bleibt also zu Recht bestehen.

Angesichts dieser übereinstimmenden Zeugnisse aus Yajurveden und Brâhmaņas über die Unbrauchbarkeit der Bohnen zum Götteropfer, erscheint es zunächst besonders auffallend, dass gerade die Yajurveden — das Kâthaka, die Kapiśhthala Samhitâ und die Tâitirîya-Samhitâ — inmitten eines der grössten und heiligsten Götteropfer von einer Bohnenspende berichten, resp. eine solche anordnen. Es handelt sich um die sogenannte Agniciti, die Schichtung eines Feueraltars, eine sehr complicirte, durch längere Zeit sich hinziehende, hochheilige Ceremonie, welche gerade viel Alterthümliches enthält. Ein Bohnenopfer im Verlaufe dieser Ceremonie scheint mit dem, was uns Yajurveda und Brâhmaņa über die Untauglichkeit der Bohnen zum Opfer lehren, in directem Widerspruch zu stehen. So verdienen und erfordern die bezüglichen Stellen eine sorgfältige Prüfung.

Die Bohnenspende findet gerade bei einem der wichtigsten Acte dieses grossen und sehr complicirten Opfers statt, nämlich bei der Niederlegung des menschlichen Hauptes, welches in den Feueraltar eingemauert wird, — offenbar um demselben besondere Festigkeit und Bedeutung zu verleihen, gemäss einem bekanntlich fast über die ganze Erde verbreiteten Aberglauben, resp. Elementargedanken.<sup>1</sup> Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um ein altes wirkliches Menschenopfer handelt. Die Texte bezeugen dasselbe in einer nicht misszuverstehenden Weise. Mag in späterer Zeit, bei milderer Sitten, ein rituelles Substitut für den Opfere Menschen, den yajñapurusha, und sein Haupt in Gebrauch gekommen sein, — ursprünglich wurde ohne allen Zweifel der Opfere Mensch wirklich ge-

<sup>1</sup> Vgl. das Capitel 'Eingemauert' bei R. ANDER, *Äthnologische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878), p. 18 fig.

schlachtet und sein Haupt, inmitten eines Kreises von Thierhäuptern, in den Feueraltar eingemauert.

In wörtlicher Uebereinstimmung sagen nun die beiden nahverwandten Yajurveden Kāthaka (20, 8) und Kāpishthala-Saṃhitā (32, 10) bei diesem Punkte der Ceremonie das Folgende: *ekaviṣṭatim māśān pratinyupya puruṣaḥśiṣham āharaty; amedhyā vāi māśā, amedhyam puruṣaḥśiṣham, amedhyendīvāmedhyam kṛiṇāty; ekaviṣṭatir bhavanty, ekaviṣṭo vāi puruṣo; yāvān evāsyātmā, tam kṛiṇāti*, d. h. „Ein und zwanzig Bohnen hinwerfend bringt er das Menschenhaupt herbei; nicht opferrein sind die Bohnen, nicht opferrein ist das Menschenhaupt; mit Nichtopferreinem erkaufte er so das Nichtopferreine. Ein und zwanzig sind es: der Mensch besteht aus ein und zwanzig (Componenten); wie gross das Selbst des Menschen ist, das erkaufte er (damit).“

Nicht wesentlich davon abweichend sagt die Tālti. Saṃhitā (5, 1, 8, 1): *ekaviṣṭatyā māśāḥ puruṣaḥśiṣham acchāity; amedhyā vāi māśā, amedhyam puruṣaḥśiṣham, amedhyāir evāsyāmedhyam niravadāya medhyam kṛtāharaty; ekaviṣṭatir bhavanty, ekaviṣṭo vāi puruṣaḥ, puruṣasyāptyāi*, d. h. „Mit ein und zwanzig Bohnen tritt er an das Menschenhaupt heran; nicht opferrein sind die Bohnen, nicht opferrein ist das Menschenhaupt; durch die nicht opferreinen (Bohnen) das nicht opferreine (Menschenhaupt) abfertigend (d. h. es abfindend, ihm sein Theil zukommen lassend), es zu etwas Opferreinem machend, bringt er es herbei; ein und zwanzig sind es; der Mensch besteht aus ein und zwanzig (Componenten); (das geschieht) zur Erlangung des Menschen.“

Der Zusammenhang redet hier so deutlich, dass ich mir eine weitläufige Erörterung ersparen kann. Mit einundzwanzig ( $3 \times 7$ ) Bohnen tritt der Opfernde zu dem Haupt des geopfertten Menschen heran. Er streut sie hin und nimmt das Haupt, welches er nun vollwerthig erworben zu haben, dem er sein Theil gegeben zu haben (*niravadāya*) glaubt; und nun erst setzt er es an seinen Platz in dem Altar, wo es im weiteren Verlaufe der Ceremonie eingemauert wird.



Liegt es nun nicht auf der Hand, dass diese Bohnen, die ja doch sonst vom Opfer ausgeschlossen sind, hier eine Rolle spielen als Spende für die Seele des unglücklichen Menschen, den man als Opferthier seines Lebens beraubt hat? Dieser abgeschiedenen Seele ihr Theil zu geben, sie abzufertigen, sie zu beruhigen, waren die Bohnen bestimmt. Lässt sich nicht deutlich in dieser Ceremonie das Bohnenopfer als altursprüngliches Todtenopfer erkennen? Und nun können wir vollends nicht daran zweifeln, dass eben darin der Grund für die öfters hervorgehobene Unreinheit der Bohnen lag. Unrein war der Todte, hier in Indien wie auch anderwärts, darum auch das ihm speciell dargebrachte Opfer. Der Todte und die Bohnen werden in all diesen Stellen in Bezug auf ihre Reinheit, resp. Unreinheit, ausdrücklich ganz auf die gleiche Stufe gestellt.

Die Uebereinstimmung des Bohnenverbotes bei Pythagoras und bei den Indern hat nach alledem bezüglich der Herkunft der pythagoreischen Lehren jede Beweiskraft verloren. Dafür aber ergibt sich uns jetzt ein Resultat, das nicht weniger interessant sein dürfte.

Das Zeugniß der Inder, Griechen, Römer und Germanen führt uns übereinstimmend zu dem Schluss, dass aller Wahrscheinlichkeit nach in uralt indogermanischer Zeit, resp. wohl schon in der sogenannten indogermanischen Urzeit, die Bohne als Opfer für die abgeschiedenen Seelen verwendet wurde. Die in allen sacralen Dingen so überaus conservativen Römer scheinen den Brauch in der alterthümlichsten Form bewahrt zu haben und besonders bedeutsam erscheint das römische Todtenopfer für die Lemuren, die furchtbar, schreckhaft, gespenstisch gedachten Seelen der Abgeschiedenen, denen dasselbe bei nächtlicher Weile, abgewandten Gesichtes, dargebracht wird. Bedeutsam, weil gerade das primitivste Seelenopfer aller Wahrscheinlichkeit nach diesen Charakter der scheuen Abwehr gefürchteter Geister oder Gespenster trug, während wohl erst später auch pietätvolle Liebe auf Speisung und Tränkung der abgeschiedenen Väter bedacht war und vorschreitende Cultur des Gemüthes ein herzlicheres, zum Theil naiv-cordiales Verhältniss zwischen dem Menschen und wenigstens einem Theil der Seelenschaar sich entwickeln liess. Auch

bei den Indern sieht die Bohnenspende für den Todten sehr alterthümlich aus, ein verwitterter Rest uralter Sitte, der sich — nur halb noch verstanden — bis in spätere Zeiten erhalten hat: die Abfindung oder Abfertigung der — gewiss zürnend und gefährlich gedachten — Seele eines Getödteten, eines Geschlachteten. Freundlicher muthet uns der Brauch im Norden, bei Skandinaviern und Esten an, doch wird Ernst und Feierlichkeit und eine gewisse Scheu auch hier nicht vermisst. Bei den Griechen endlich hat das Opfer selbst sich nicht mehr erhalten, doch lässt sich die alte Beziehung der Bohnen zur Welt der abgeschiedenen Seelen noch aus einer ganzen Reihe von Vorstellungen erkennen, welche namentlich im Kreise der Pythagoreer, Orphiker, eleusinischen Mysteren u. s. w. fortleben.

Mit dem Nachweis des Todtenopfers der Bohnen für die indogermanische Urzeit ist meines Wissens die erste Opferspende für jene Zeit auch in ihrem materiellen Bestande festgestellt. Sie bestätigt ergänzend, was wir auch nach anderem Material und allgemeinen Erwägungen schon mit Sicherheit voraussetzen konnten: einen primitiven Seelencult in der Urzeit.<sup>1</sup> Sie bezeugt andererseits das Vorhandensein der Bohnen in jener Zeit und ihre Verwendung als Nahrungsmittel, denn nur ein solches konnte zum Todtenopfer werden.

Dass die Bohne schon in sehr früher Zeit den Indogermanen bekannt war, dass speciell ihre Cultur in Europa weit zurückreicht, steht schon lange fest. Man hat sie in neolithischen Funden Italiens, Spaniens und Ungarns nachgewiesen, desgleichen in den Pfahlbauten der Poebene und der Schweiz (aus der Bronzezeit).<sup>2</sup> Es ist möglich,

<sup>1</sup> Noch einen originellen Zug des urindogermanischen Todtenopfers können wir durch die Vergleichung erschliessen, wie die oben p. 102 Anm. gemachten Mittheilungen lehren. Die Uebereinstimmung der Römer, Griechen, Inder und alten Perser anzeigt, dass jenes urindogermanische Todtenopfer mit einer Entlassung, Verabschiedung, respective Hinanstreibung der gesättigten Seelen endigte.

<sup>2</sup> Vgl. O. SCHUBERT, *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde*, p. 107. G. BOSCH, *Vergeschichtliche Botanik*, p. 213. Bei BOSCH a. a. O. findet man sämtliche prähistorische Fundstätten der Bohne (*Vicia Faba* L. = *Faba vulgaris* Mch.) aus der neolithischen Periode, der Bronze- und Eisenzeit übersichtlich zusammengestellt.



vielleicht wahrscheinlich, dass jene neolithischen und pfahlbauenden Völkerschaften wenigstens zum Theil auch Indogermanen gewesen sind. Doch in die indogermanische Urzeit liessen sich die Bohnen bisher noch nicht mit Sicherheit verfolgen. Die sprachlichen That- sachen machten es wahrscheinlich, dass die Bohne in die europäische Urgeschichte, respective in die Urgeschichte der europäischen Indo- germanen zurückreicht. Dafür sprach die Gleichung lat. *faba*, alt- slav. *bobū*, albanes. *baḡe*. Der asiatische Zweig der Indogermanen bot aber abweichende Benennungen: sanskr. *māsha*, neupers. *māš*, Pamirdial. *max*.<sup>1</sup> Ein Wort für ‚Bohne‘, das in die indogermanische Urzeit sich verfolgen liess, haben wir also nicht. Aber wir wissen es ja, dass Namen schwinden und wechseln können, und die Sprache ist nicht das einzige Document zur Aufhellung der Urgeschichte. Namentlich müssen wir uns hüten, das Argument ex silentio mit allzugrosser Sicherheit zu verwarthen. Das lehrt auch unser vor- liegendes Beispiel. Culturgeschichtliche That- sachen führen uns zu der Annahme, dass die Bohne schon in der indogermanischen Urzeit bekannt war und genossen wurde, obwohl wir sie an der Hand der sprachlichen That- sachen nur bis in die speciell europäische Ur- geschichte zu verfolgen im Stande sind.

Doch es ist Zeit, dass wir hier noch einen wichtigen Punkt berühren und klarstellen. Da es mancherlei ‚Bohnen‘ giebt, so er- hebt sich die Frage, um welche es sich denn in diesem Falle han- delt? Ich glaube, dass sich darauf eine ganz präzise Antwort geben lässt, wenn die Sache auch vielleicht nicht so einfach ist, wie es nach der Bemerkung von SCHRADER in seinem *Reallexikon der indo- germanischen Alterthumskunde* p. 107 den Anschein haben könnte. Es kann hier in der That nur von *Vicia faba* L. (= *Faba vulgaris* Moench), der sogenannten Saubohne, auch Pferde- oder Puffbohne genannt, die Rede sein. Sie allein ist es, die der Römer mit *faba*, der Griechen mit *κίχρεα* bezeichnet. Um sie allein handelt es sich bei dem Weihnachtsbrauch der Esten und ebenso gewiss auch in Skan-

<sup>1</sup> Vgl. O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2. Aufl. S. 411. 427. 429. 433.

dinavien. Sie allein begegnet uns in den früher erwähnten prähistorischen Funden. Nur das sanskrit. *māsha* weicht ab, denn dieser Name bezeichnet — wenigstens im späteren Gebrauch — *Phaseolus radiatus*. Diese Species müsste also in Indien als Stellvertreter für *Vicia Faba* L. eingetreten sein, — und dass dem wirklich so ist, erhellt aus dem Folgenden.

Wie mich Herr Hofrath WIESNER belehrt, wird nach WATT (*Dictionary of the Econ. Prod. of India* T. VI, Part 4, p. 234) *Vicia Faba* allerdings jetzt in Indien gebaut, doch ist sie dort nach DE CANDOLLE (*Origine des plantes cultivées* p. 256) eine neue Einführung (tout récemment).<sup>1</sup> Demnach konnten die Inder im Alterthum gar nicht anders, als auch im Ritual für *Vicia Faba* einen Stellvertreter eintreten zu lassen. Mit der Thatsache, dass *Vicia Faba* erst neuerdings in Indien eingeführt ist, hängt offenbar die andre Thatsache zusammen, dass die Inder die altindogermanische Bezeichnung für dieses Gemüse (*faba*, *babā*, *baḍe*) verloren haben.

DE CANDOLLE nimmt ein doppeltes Ursprungsland der *Vicia Faba* an: 1. die Länder südlich vom Kaspischen Meere; 2. Nordafrika. Zu einem ganz ähnlichen Resultat haben seine prähistorischen Untersuchungen G. BUSCHAN geführt, der schon in der vorgeschichtlichen Zeit zwei Varietäten unterscheidet: 1. eine mehr rundliche, die in den südkaspischen, kleinasiatischen und vielleicht auch osteuropäischen Gebieten zu Hause ist; 2. eine mehr längliche, deren Heimat in den westlich gelegenen Mittelmeerländern zu suchen wäre.<sup>2</sup> F. HÖCK giebt als wahrscheinliche Heimat der *Faba* bloss die Mittelmeerländer an.<sup>3</sup> Alle stimmen darin überein, dass *Vicia Faba* seit Urzeiten

<sup>1</sup> Cf. DE CANDOLLE a. a. O. p. 256: D'après ces documents, la culture de la fève est préhistorique en Europe, en Égypte et en Arabie. Elle a été introduite en Europe, probablement par les Aryens occidentaux, lors de leurs premières migrations (Pélages, Celtes, Slaves). C'est plus tard qu'elle a été portée en Chine, un siècle avant l'ère chrétienne, plus tard encore au Japon; et tout récemment dans l'Inde. (Der ganze Abschnitt bei DE CANDOLLE a. a. O. p. 253—257 ist beachtenswerth).

<sup>2</sup> Vgl. G. BUSCHAN, *Vorgeschicht. Botanik* p. 216.

<sup>3</sup> F. HÖCK in seinem Aufsatz 'Ueber die ursprüngliche Verbreitung der Culturpflanzen' (*Geogr. Zeitschr.* 1899, Leipzig) p. 461.

in Europa einheimisch gewesen sein muss;<sup>1</sup> und Alle schliessen Indien aus.

Nach O. SCHRADER käme für die Culturgeschichte Alteuropas schon darum bloss *Vicia Faba* L., die Saubohne, in Betracht, weil unsere heutige Gartenbohne<sup>2</sup> (*Phaseolus vulgaris* L.) nachweislich erst aus Amerika bei uns eingeführt worden.<sup>3</sup> Doch ist diese Angabe nicht ganz genau und auch nicht unanfechtbar. Es gilt dies mit Sicherheit doch wohl nur für *Phaseolus multiflorus* Willd., die Feuerbohne, die aus Südamerika stammt, wie mich wiederum Herr Hofrath Wiesner belehrt. Dagegen erscheint es mir noch nicht ausgemacht, dass auch *Phaseolus vulgaris* L., unsre gewöhnliche „Fisole“, dem europäischen Alterthum fremd gewesen sei. Man hat dieselbe früher stets ganz natürlicher Weise in dem griech. *φάσηλος*, lat. *phaseolus*, *phaseolus* gesucht, und ohne Zweifel ist dies die nächstliegende Annahme. Nun haben allerdings zuerst WITTMACK,<sup>4</sup> dann KÖRNICKE<sup>5</sup> den Beweis zu liefern gesucht, dass auch *Phaseolus vulgaris* aus Amerika stamme und dass wir in dem *φάσηλος*, *phaseolus* der Alten vielmehr gewisse *Dolichos*-Arten zu erkennen hätten. Indessen muss

<sup>1</sup> Ueber das hohe Alter der Bohne und zwar der *Vicia Faba* L. u. auch *V. HENK*, *Culturgewächse und Honsthiere* p. 407. — Dass die Bohne (*fabas*) in Italien die am frühesten angebaute Hülsenfrucht war, haben schon die Alten behauptet; cf. Ovid *Fast.* vi, 180: *terra fabas tantum duraque farra dabat*; dann vgl. Plin. n. h. 18, 117; *Isid.* xvii 4, 3. M. PERRO hat dies auch noch durch Hinweis auf alte Eigennamen, sowie sacrale, religiöse, agrarische Gebräuche eingehend zu beweisen gesucht in seiner werthvollen Schrift „*De antiquissima apud Italos fabae cultura ac religione*“, Dissert. Berol. 1845. — Für die griechische Culturwelt interessant und wichtig ist SCHLIEMANN'S Entdeckung von reichlichen Bohnenmassen unter den Ruinen des alten Troja (cf. DE CANDOLLE, *Origine des plantes cultivées* p. 254; BUSCH, *Vorgeschichtl. Botanik* p. 210). Ein aus der Bronzezeit stammender Fund zu Heraclea auf Creta enthält ebenfalls Bohnen (*Vicia Faba* L.); cf. BUSCH a. a. O. p. 213. Bei Homer sind die *zapa* als cultivirte Frucht wohlbekannt, wie der Vergleich Il. 13, 588—592 beweist.

<sup>2</sup> SCHRADER, *Reallexikon der indogerm. Alterthumskunde* p. 106. 107. Ebenso BUSCH, *Vorgeschichtl. Botanik* p. 215.

<sup>3</sup> WITTMACK, *Sitz-Ber. des botan. Ver. der Prov. Brandenburg* vom 19. Dec. 1879.

<sup>4</sup> KÖRNICKE, *Verhandlungen des naturhistor. Ver. der prov. Rheinlande* 1885, p. 136—153.



ich gestehen, dass mir die Gründe für diese Annahme nicht völlig überzeugend sind. Es sind zwar auf dem berühmten peruanischen Todtenfelde zu Ancon, unweit Lima, Samen von *Phaseolus*, speciell wohl auch *Phaseolus vulgaris*, gefunden worden, doch scheint mir daraus noch nicht mit Sicherheit hervorzugehen, dass die Heimat dieser Pflanze überhaupt und ausschliesslich Amerika gewesen sein müsse. Eine nähere Erörterung dieser complicirten Frage würde uns hier zu weit führen. Erweist sich die von WITTMACK und KÖRNICKE vertretene, von BURCHAN, SCHRADEK u. A. acceptirte Ansicht dennoch als richtig, dann ist das nur um so besser für unsere Ansicht, dass für das urindogermanische Todtenopfer mit Bohnen nur *Vicia Faba* L. in Betracht kommen könne. Indessen steht diese letztere Annahme wohl auch ohnedies auf hinreichend gesicherten Füßen, da über *faba* und *κόμμη* der Alten, sowie über die prähistorischen Funde kein Zweifel besteht und bestehen kann. Die Saubohne also war es, die ein Nahrungsmittel der indogermanischen Urzeit bildete und schon zu jener Zeit als Todtenopfer diente.

Erscheint nach alledem das seltsame Räthsel des Bohnenverbotes bei Pythagoras und im Veda zufriedenstellend gelöst, so zeigt sich auch hier — wie so oft bei wissenschaftlicher Forschung — alsbald ein neues Räthsel auf der Bildfläche.

Es scheint, dass die Bohne bei den Aegyptern eine annähernd ähnliche Rolle gespielt hat, wie bei den Indogermanen. Nach Herodot hätten die Aegypter die Bohne nicht gebaut und auch die wildwachsende nicht genossen. Die Priester aber hätten sich ihrer so durchaus enthalten, dass sie dieselbe nicht einmal ansahen, und zwar weil sie meinten, dass sie eine unreine Frucht sei; Hdt. 2, 87: *καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῇ τι μέγα σπουδαῖον Αἰγύπτῳ διὰ τὴν χάριν, τοὺς τε γαστρονόμους οὐκ ἐπιτρέψαι οὐδὲ ἔφασαι κατέσθαι· οἱ δὲ δὲ ἰπῶς οὐδὲ ὀρέστας ἀνέχονται, νομίζοντες αὐτὰ καθαρὸν εἶναι παν ὀμπρὸν.* Dass indessen, wenigstens in früheren Zeiten die Bohne (und zwar die Saubohne, *Vicia Faba* L.) bei den Aegyptern ein Nahrungsmittel bildete, darf wohl mit Sicherheit aus den Gräberfunden, die der Zeit der 12. Dynastie entstammen, geschlossen werden. Vielleicht fand man später weniger Ge-



schmack an ihr und ersetzte die Bohne durch anderes Gemüse, doch wird es wohl auch gestattet sein, an der absoluten Correctheit der Nachricht des Herodot zu zweifeln, zumal im heutigen Aegypten gerade die Saubohne, wie mich Herr Hofrath REISSIG belehrt, das gewöhnlichste und häufigste Essen des gemeinen Mannes bildet. Jedenfalls sind es nach Herodot die Priester der Aegypter, welche sich vorzugsweise und besonders streng der Bohne zu enthalten haben, und das stimmt in merkwürdiger Weise zu den analogen Regeln für die Priester der Inder und Römer. Merkwürdig erscheint es auch, dass in dem altägyptischen Märchen von Anepu und Batau der ältere Bruder das Herz des jüngeren gerade in einer Bohne gefunden haben soll.<sup>1</sup> Das erinnert an den dem Pythagoras zugeschriebenen Gedanken, die Seelen der Verstorbenen wären in den Bohnen (cf. Plin. n. h. 18, 118).<sup>2</sup>

Woher nun aber dieser Zusammenklang? Eine Beeinflussung der indogermanischen Welt durch Aegypten darf in diesem Falle wohl als ausgeschlossen gelten. Dafür haben die respectiven Vorstellungen und Bräuche zu tiefe und zu weitreichende Wurzeln auf dem indogermanischen Gebiete selbst. Nach Skandinavien und Indien könnte solcher Einfluss doch wohl schwer dringen, und der römische Brauch ist so alt, so festgewurzelt, so durchaus zu der zäh-conservativen genuin-römischen Sacral-Tradition gehörig, dass man an derartiges nicht wohl denken kann. Und dazu kommt als sehr wichtiges Moment, dass die Vermeidung, respective das Verbot der Bohnen auf indogermanischem Gebiet seine deutliche Begründung findet in dem Umstande, dass die Bohne als Todtenopfer diene. Auf ägyptischem Boden aber ist solches nicht nachgewiesen. Die altägyptischen Denkmäler wissen nichts von einem Todtenopfer mit Bohnen. In den Menus der Todtenmahlle erscheint, wie mich Herr Prof. KRALL belehrt, die Bohne nicht.<sup>3</sup> Hier fehlt also die Wurzel, die Begründung, — hier erscheint demnach das Bohnenverbot, re-

<sup>1</sup> Vgl. meine Arbeit „Pythagoras und die Inder“ p. 13.

<sup>2</sup> Vgl. meine Arbeit „Pythagoras und die Inder“ p. 38, Anm. 2; oben p. 191.

<sup>3</sup> Vgl. MARIÉRO „La Table d'offrande des tombeaux égyptiens“, p. 67.

spective die Enthaltung vom Bohnengenuss weit räthselhafter und schwieriger zu erklären.

Man könnte, da die Sachen so liegen, schon eher Beeinflussung Aegyptens durch ein indogermanisches Volk annehmen, doch erscheint mir auch das bedenklich. Es bleibt die Möglichkeit genuiner Entstehung des Abscheus vor den Bohnen auf ägyptischem Boden; aber freilich auch noch eine andere, wie mir scheint, sehr erwägenswerthe Möglichkeit, nämlich die, dass vielleicht die ganze Nachricht des Herodot auf einem Irrthum beruht. Sie wird durch die ägyptischen Denkmäler, bildliche wie schriftliche, nicht bestätigt. Die Stelle des Plinius, welche LARRAUT in seiner *Culturgeschichte der Menschheit* (1 p. 582) zur Unterstützung und tieferen Begründung der Stelle des Herodot heranzieht, redet überhaupt nicht von den Aegyptern, sondern nur von Römern und römischer Sitte, respective von Völkern im Allgemeinen (Plin. n. h. 18, 12 = 18, 118 nach anderer Zählung; cf. den Text oben). Die Darstellung LARRAUTS beruht demnach auf Missverständnisse und Confusion.<sup>1</sup> Sie wirkt direct irreführend. Ich neige mich demnach jetzt dahin, die ganze Nachricht des Herodot zu bezweifeln, zumal sie in einem Theile schon durch die Gräberfunde u. a. sich als unrichtig erwiesen hat. Der angeführte Zug in dem Märchen von Anepu und Batau würde für sich allein schon jedenfalls nicht ausreichen, um tiefer greifende Zusammenhänge zu beweisen. Nun aber kommt noch hinzu, dass die ‚Bohne‘, in welcher das Herz des Batau gefunden wird, nicht einmal wirklich eine Bohne ist. LUDWIG STERN hat das Wort zwar so übersetzt,<sup>2</sup> doch — wie mich wiederum Herr Hofrath REINSEN belehrt — handelt es sich hier vielmehr um eine Akazienschote. So kommt denn dieser Punkt für die Vergleichung überhaupt nicht in Betracht und es bleibt nichts übrig als die Stelle des Herodot, auf welcher allein man schwerlich allzuviel wird aufbauen dürfen.

<sup>1</sup> Dieselbe Confusion, respective irrthümliche Darstellung findet sich bei BESCHAM, *Vorgeschichtliche Botanik*, p. 210.

<sup>2</sup> Vgl. ‚Pythagoras und die Indier‘ p. 13. 14

## Bāpas Kādambari und die Geschichte vom König Sumanas in der Brihatkathā.

Von

L. v. Mankowski.

### I.

Dass die von Bāpa in der Kādambari bearbeitete Geschichte sich in Somadevas Kathāsaritsāgara (59, 22—178) als die Geschichte vom König Sumanas wiederfindet, ist längst bekannt. Schon WERNER hat in seiner „Analyse der Kādambari“ (Indische Streifen, 1, 358, Note 2) darauf aufmerksam gemacht und zugleich über das Verhältniss der Kādambari zu der Erzählung im Kathāsaritsāgara bemerkt: „Es lässt sich nämlich nicht mit Bestimmtheit feststellen, ob Somadeva, der Verf. des letztern Werkes, dabei wirklich die Kādambari selbst als Quelle benutzt hat. Vielmehr ist auch die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass beide Autoren nur aus einer und derselben Quelle schöpften (s. oben p. 354), der Brihatkathā nämlich, von der wir oben (p. 357) sahen, dass sie von Bāpa im Harshacaritam direkt erwähnt wird“ (l. c. S. 368). WERNER hätte hinzufügen können, dass Bāpa auch in der Kādambari selbst (PERKINS'sche Ausgabe, Bombay 1889, 1, S. 51, Z. 15) die Brihatkathā erwähnt.

Seit der Entdeckung der Brihatkathāmañjari des Kshemendra ist der Zweifel WERNER'S nicht mehr begründet; denn dieses Werk deckt sich inhaltlich mit dem Kathāsaritsāgara und enthält an derselben Stelle (von dem in beiden enthaltenen Auszug aus dem Pañcatantra nur durch die Geschichte von Śūravāman getrennt) die



Geschichte vom König Sumanas. Da nun bekanntlich die genannten Werke Kshemendras und Somadevas unabhängig von einander entstandene Uebersetzungen der Brihatkathā des Guṇāḍhya sind, so war ihre Quelle sicher keine andere als das uns nicht mehr erhaltene Werk Guṇāḍhyas. Dass ferner die von Bāṇa erwähnte, also ihm offenbar bekannte Brihatkathā die Brihatkathā Guṇāḍhyas ist, kann ebenfalls nicht bezweifelt werden. Dafür spricht sich denn auch PETERSON (l. c. n, 156) entschieden aus, und dies bestätigt auch der Commentar zu der oben von WISSEK erwähnten Stelle des Harsha-carita (s. PETERSON l. c. n, 82, Fussnote), wie die Nennung des Naravāhanadatta, der Hauptperson der Rahmenerzählung im Kathāsaritsāgara, beweist. Kannte aber Bāṇa das Werk Guṇāḍhyas, das, wie wir sahen, die mit der Kādambari fast identische Geschichte vom König Sumanas sicher enthielt, so liegt nichts näher als die Behauptung, dass Bāṇas Quelle ebenfalls die Brihatkathā des Guṇāḍhya war (vgl. PETERSON l. c. n, 95 f.).

Wir besitzen somit drei verschiedene Bearbeitungen einer und derselben Geschichte, die in zwei Recensionen zerfallen: die uns nur mittelbar durch Kshemendra und Somadeva überlieferte Recension der Brihatkathā und die Kādambari. Diese letztere weicht von der ersteren in manchen Punkten ab, und es soll in dieser Abhandlung der Versuch gemacht werden, das Verhältniss der Kādambari zu ihrer Vorlage näher zu bestimmen.

Zu diesem Zwecke muss vor allem die ursprüngliche Recension der Brihatkathā auf Grund der genannten drei Bearbeitungen reconstruirt werden. Die Aufgabe ist jedoch nicht ganz so einfach, wie dies scheinen möchte. Man sollte meinen, dass alles, was sich in je zwei von den drei Bearbeitungen findet, als der Brihatkathā entnommen gelten könne. Dies ist jedoch nicht der Fall, da der Text Kshemendras, der, nebenbei bemerkt, ausserordentlich kurz ist, bald dem des Somadeva, bald dem des Bāṇa sich nähert, so dass man sich unwillkürlich die Frage stellt, ob Kshemendra neben der Brihatkathā nicht auch die Kādambari benutzt habe. Dass er das Werk Bāṇas kannte, wissen wir aus seinem Kavikanṭhābharava, wo er



nicht nur einen Vers aus der Kādambārī des Bāṣa citirt,<sup>1</sup> sondern auch einige Proben aus seiner eigenen versificirten Kādambārī anführt. Dies geschieht stets mit den einleitenden Worten *yathā mama kādambaryām* oder *yathā mama padyakādambaryām*.<sup>2</sup> Eine dieser Proben führe ich hier an zum Beweise, dass sie thatsächlich die Paraphrase einer unserer Kādambārī entnommenen Stelle ist.<sup>3</sup>

*ahṅenāḡajaurahutavahaś cakshuṣhī dhyānamudrā  
kaṅṭhe jivah karakisalaye dīrghaśāyī kapolaḥ |  
amṣe ceṇī kucaparīsare candanaḥ vāci manuḥ  
tasyāḥ sārcaḥ sthitaḥ iti na tu tvān vind kvāpi cetah |*

Dieser Stelle entspricht Kād. 252, 22—253, 13, eine Stelle aus dem Uttarabhāga, der nicht von Bāṣa selbst, sondern von seinem Sohn Bhūṣhaṇabhaṭṭa verfasst ist: *sareḍḡgiyāṃ anaḡgaśaravānā-  
raḡḡya kuvacaṃ iva bhavadanuṣmarapaṣamāncam ndvati | . . .  
vīmaṃ tu vāmakapolabharajadḡgulīm . . . jvalitamadanu-  
tāṣanavipluṣhyamāyukarḡknealayaḡalaḥ vadanam aḡasrasravada-  
śrubhayopalāyamaṇvalolalocanam iva bibharti | . . . vrasā bisinī-  
palāṣaprācarayāṃ kaṅṭheṇa jivitaḥ karakamalena kapola-  
pālīm tvadalāpenāśrupātāḥ lalāṡophalakena candanalekhikām  
amṣeṇa ceṇīm adhunā dhārayati.*

Man sieht aus dieser Zusammenstellung einerseits, dass Kṣhemendra die Kādambārī sehr genau kannte, andererseits aber auch, wie ungenau er seine Vorlage wiedergab und wie leicht er sich seine Aufgabe machte. Denn die Worte *cakshuṣhī dhyānamudrā*

<sup>1</sup> S. SCHÖNLEBER, Kṣhemendra's Kavikarṇābharaṇa, Wien 1884, S. 13.

<sup>2</sup> S. SCHÖNLEBER l. c. Schon daraus ersieht man, dass es ein Irrthum ist, wenn auf S. 63 der Einleitung an der von PETERSON und PAROTT Durdīprasāda herangegebenen Subhāṣitāvalī (Bombay 1885) diese Proben Bāṣa zugeschrieben werden. Wahrscheinlich ist auch der Vers *hṛde jaḡḡdravasaṇṣā*, der in Kṣhemendras Aucityavācīracarcā angeblich als ein Vers aus Bāṣas Kādambārī citirt ist, nicht von Bāṣa, sondern aus Kṣhemendras Padyakādambārī, und mithin die Annahme, Bāṣa habe auch eine Kādambārī in Versen geschrieben, nicht begründet.

<sup>3</sup> Ich citire nach Subhāṣitāvalī, wo diese Proben in extenso mitgetheilt sind, nur habe ich im dritten Halbvers mit SCHÖNLEBER S. 19 *ceṇī* statt *evā* geschrieben.

bez. *cāci maunam* widersprechen geradezu denjenigen der Kādambari *caduam -lalalocanam* bez. *teadalāpena*, und der Sandel auf der Stirn in der Kādambari erscheint bei ihm auf der Brust. Dass Kshemendra überhaupt wenig zuverlässig ist, dafür liessen sich noch viele Beispiele anführen; wir thun ihm daher gewiss nicht Unrecht, wenn wir ihm auch eine Vermischung zweier verschiedenen Recon- sionen zumuthen. Eine solche Vermischung liegt denn auch, wie ich glaube, in seiner Bearbeitung der Geschichte vom König Sumanas tatsächlich vor. Ganz deutlich tritt dieselbe hervor in der folgenden Stelle des weiter unten abgedruckten Textes seiner *Sumānasā-khyāyikā*.<sup>1</sup>

In V. 42 giebt Manorathaprabhā dem Somaprabha Auskunft über das Verbleiben ihrer Freundin, die sie zu Makarandikā geschickt hat. Nach V. 43 erscheint die Freundin unmittelbar nach dieser Erklärung Manorathaprabhās. Soweit stimmt unser Text mit der Darstellung im Kathāsaritsāgara V. 120 völlig überein: *evāñ cadanti . . . tadaiva tām | svasakhīñ darśayāmdā tasmāi somaprabhāya śā*. Aber in den folgenden Versen sagt Somadeva, dass alle drei die Nacht in der Einsiedelei der Manorathaprabhā zubringen und am anderen Morgen einen Vidyādhara aus der Luft herabsteigen sehen; Kshemendra dagegen lässt dieses Detail aus und fügt V. 44 die Worte *vidyādhareṇānugatā* hinzu, lässt also die Freundin mit dem Vidyādhara zusammen erscheinen. Hiermit vergleiche man Kādambari S. 178 f., wo Mahāśvetā dem Candrapīḍa die Abwesenheit ihrer Freundin erklärt, worauf die Nacht hereinbricht, die beide in der Einsiedelei verbringen, und am andern Morgen die Freundin in Begleitung des Gandharven Keyūraaka erscheint. Der Zug von dem Einbruch der Nacht und von dem Erscheinen des Vidyādhara bez. des Gandharven am andern Morgen ist sicher ursprünglich, da ihn Somadeva und Bāṇa haben; bei Kshemendra ist für denselben kein Platz, da die Freundin mit dem Vidyādhara sofort, also vor Einbruch der Nacht, zusammen ankommt. Kshemendra weicht hier

<sup>1</sup> Auf andere Fälle solcher Vermischung wird in den sachlichen Anmerkungen aufmerksam gemacht.

also von seiner Vorlage ab. Andererseits muss unbedingt die Darstellung als die ursprüngliche gelten, wonach die Freundin der Manorathaprabhā sofort erscheint, denn die fast wörtliche Uebereinstimmung Kshemendras (*ity uktavatyām . . . tasminn eva kshaye*) und Somadevas (*evāh vadanti . . . tadaiva*) kann nicht zufällig sein, sondern muss auf die Darstellung in der Brīhatkathā zurückgehen. Daraus folgt, dass Bāna hier von seiner Vorlage abweicht. Aus dem Gesagten ergibt sich erstens, dass hier Somadeva allein das Ursprüngliche bewahrt hat, und zweitens, dass Kshemendra die Darstellung der Brīhatkathā mit derjenigen der Kādambārī verquickt hat.

An und für sich wäre freilich auch die Annahme möglich, dass Kshemendra hier die ursprüngliche Fassung, Somadeva aber den bei diesem fehlenden Zug der Kādambārī entlehnt habe und ihr zum Theil gefolgt sei, so dass die Vermischung zweier Recensionen ihm zur Last fiel. Dies ist jedoch höchst unwahrscheinlich. Denn abgesehen davon, dass wir nicht wissen, ob Somadeva Bānas Kādambārī gekannt, haben wir gar keinen Grund, seiner Erklärung Kathāsaritsāgara I, 10 zu misstrauen. Er sagt da über das Verhältniss seiner Uebersetzung zum Original: *yathā mālāḥ tathāivaitānaḥ manāḥ apy atikramah*. Das Wort *atikrama* (Ueberschreitung) ist, wie ich glaube, im strengen Sinne zu nehmen, m. a. W. Somadeva erklärt, dass er zu seinem Original nichts hinzugefügt habe. Letzteres habe ich denn auch früher<sup>1</sup> bezüglich seines im Kathāsaritsāgara enthaltenen Auszugs aus dem Pañcatantra constatiren müssen, der wohl Lücken, aber keinen Zusatz hat, während derselbe Auszug bei Kshemendra gerade umgekehrt keine Lücke, wohl aber sechs Zusätze zu der ursprünglichen Zahl der Erzählungen enthält. Wie Kshemendra diese Zusätze einer anderen Recension des Pañcatantra entlehnt hat, so hat er auch seine Zusätze zu der Geschichte vom König Sumanas der Kādambārī entnommen. Solange also nicht bewiesen ist, dass Somadeva die Kādambārī gekannt und sein Original durch Zusätze erweitert hat, müssen wir

<sup>1</sup> Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brīhatkathāmātārī (Leipzig 1892), S. 11 und 14.



auch in diesem Falle seinen Kathāsaritsāgara als eine abgekürzte, aber treue Uebersetzung der Brihatkathā betrachten.

Aus dem Gesagten ergibt sich, welche Richtschnur bei der Reconstruction der ursprünglichen Fassung der Geschichte vom König Sumanas zu befolgen sei. Als völlig sicher der Brihatkathā entnommen ist nur das anzusehen, was entweder in allen drei Bearbeitungen oder aber nur bei Kshemendra und Somadeva oder nur bei Somadeva und Bāṇa sich findet. Dagegen ist die Uebereinstimmung zwischen Kshemendra und Bāṇa noch kein Beweis für die Ursprünglichkeit dessen, worin ein solcher Einklang besteht: wo Somadeva widerspricht, ist ihm zu folgen; wo dies nicht der Fall, ist immerhin die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Somadeva eine Lücke habe, Bāṇa und Kshemendra aber das Ursprüngliche bewahrt haben. Endlich können solche Einzelheiten, die sich nur in je einer der drei Bearbeitungen finden, wohl ursprünglich sein; sehr wahrscheinlich ist dies bezüglich solcher Züge im Kathāsaritsāgara, dagegen sind diejenigen, die nur Bāṇa oder nur Kshemendra hat, als eigene Zusätze dieser Bearbeiter stark verdächtig. Nur bezüglich der Eigennamen bei Kshemendra ist vielleicht eine Ausnahme zu machen. Kshemendra hat nämlich einige Namen, die bei Somadeva fehlen, und umgekehrt; da jedoch die beiden Bearbeitungen gemeinsamen Namen entweder ganz identisch sind oder nur unbedeutend von einander abweichen, so glaube ich, dass auch die nur von Kshemendra angeführten Namen als der Brihatkathā entnommen gelten können.

Nach diesen Grundsätzen will ich im Folgenden, indem ich die Bearbeitung Somadevas zu Grunde lege, den ursprünglichen Inhalt der Geschichte vom König Sumanas möglichst vollständig wiederherzustellen suchen. Die wenig zahlreichen Zusätze Kshemendras lasse ich unberücksichtigt, zumal dieselben aus dem weiter unten abgedruckten Text ersichtlich sind; dagegen sind solche Zusätze dieses Textes, die auch in der Kādambari enthalten sind, sofern sie der Darstellung Somadevas nicht widersprechen, in die Inhaltsangabe aufgenommen und durch gesperrten Druck hervorgehoben. Auch



die Eigennamen, die Kshemendra allein hat, sind durch solchen Druck, alles aber, was im Kathāsaritsāgara allein sich findet, ist durch Cursivschrift kenntlich gemacht. Die Belege findet man in den sachlichen Anmerkungen, die sich an den Text Kshemendras anschliessen.

Auf die in diesen Anmerkungen zusammengestellten Citate aus dem Kathāsaritsāgara und der Kādambari<sup>1</sup> lege ich Werth. Was namentlich die letzteren anlangt, so war ich bemüht, möglichst alles aus der Kādambari anzuführen, was sich auch bei Kshemendra und bei Somadeva oder nur bei einem dieser Autoren findet. Um jedoch nicht allzuviel zu citiren, wird auf den Kathāsaritsāgara, wo dies mir genügend schien, nur verwiesen, und werden die betreffenden Stellen daraus meist nur da in extenso angeführt, wo dieselben mit den entsprechenden Stellen der Kādambari verglichen werden sollen. Dagegen habe ich mich bezüglich der Citate aus der Kādambari nicht in derselben Weise beschränken zu müssen geglaubt. Die Prosa dieses Werkes hat WERNER (l. c. S. 353) mit einem indischen Wald verglichen, in dem man „sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen muss“; ich glaube daher, dass die Citate, in denen alle überflüssigen Zuthaten weggelassen sind, dem Leser willkommen sein werden.<sup>2</sup>

Der Inhalt nun der Geschichte vom König Sumanas ist folgender:

In Kāñcanapuri lebte einst ein König von grossem Glanz, siegreich über seine Feinde, Sumanas mit Namen. Als er eines Tages in der Audienzhalle sass, meldete ihm der Thorsteher, dass die Tochter des Nishādakönigs, namens Muktālātā, von ihrem Bruder *Viraprabha* begleitet, vor dem Thore stehe; sie habe einen Käfig mit einem Papagei gebracht und wünsche den König zu sprechen.

<sup>1</sup> Den Kathāsaritsāgara (59. Taranga) citire ich nach der Bombayer Ausgabe, Nirṇaya-Sāgara Press' 1889, die Kādambari nach der bereits erwähnten Ausgabe von PEREZIOS (1. Band).

<sup>2</sup> Mir selbst hat die Orientirung in diesem „indischen Walde“ die leider nicht ganz vollständige englische Uebersetzung von Miss RIVERS (The Kādambari of Bāṇa, London 1896) sehr wesentlich erleichtert, was ich an dieser Stelle dankbar anerkenne.

Sumanas befahl, das Mädchen vorzulassen, und als Muktálatá, vom Thorsteher eingeführt, in den Audienzsaal trat, erregte sie *allgemeines* Aufsehen durch ihre grosse Schönheit. Sie verbeugte sich vor dem König und übergab ihm einen smaragdfarbenen Papagei, der, sagte sie, *Śástragaṇḍya* heisse, die vier Veden auswendig wisse und ein Dichter sei, in allen Wissenschaften und Künsten erfahren; sie habe ihn zum König gebracht, weil er ein seiner würdiges Geschenk sei, er möge ihn daher annehmen. *Da der König sich neugierig zeigte,* wurde der Papagei durch den Thorsteher vor ihn gebracht und begrüßte den König mit einer Strophe, in der er das Feuer seines *Machtglanzes pries*, welches durch die *Seufzer* der Wittwen seiner Feinde *fortwährend angefacht werde* und selbst durch ihre Thränen nicht verlösche. Er fügte noch die Frage hinzu, welchen *Lehrsatz* aus welchem *Śástra* er *beweisen solle*.

Der König staunt über diesen Vorgang, wird aber von seinem Minister dahin belehrt, dass der Vogel wohl ein durch einen Fluch in einen Papagei verwandelter *Rishi* sei, der seine Bildung in einer früheren Geburt erlangt habe und sich dank seinen Verdiensten des *Gelernten* erinnere.

Nun entfernt sich Sumanas, um seinen täglichen Beschäftigungen nachzugehen, lässt aber später den Papagei holen und sagt ihm, er sei neugierig, zu erfahren, wo er geboren, woher er, ein Papagei, seine Gelehrsamkeit habe und wer er sei. Der Papagei erklärt sich unter Thränen zur Beantwortung dieser Fragen bereit mit den Worten: „So vernimm denn, o König, die wunderbare Geschichte!“ und erzählt, er sei auf einem grossen, dem *Veda* gleichenden Rohitakabaum, wo viele Vögel nisteten, in dem grossen Wald Haimavatí in der Nähe des Himavat als Sohn eines alten Papageien, der daselbst mit seinem Weibchen wohnte, durch Schicksalsfügung geboren. Seine Mutter sei gleich nach seiner Geburt gestorben, sein greiser Vater aber habe sich selbst und ihn mit Resten von Obst aus den benachbarten Nestern ernährt und ihn zärtlich gepflegt. Eines Tages zog durch den Wald unter grossem Getöse ein Heer jagender Śabara; es versetzte den Wald in Aufruhr,

scheuchte das Wild auf, tödtete es und kehrte mit rohem Fleisch beladen zurück. Ein alter Śabara aber, der kein Fleisch erbeutet hatte, sah am Abend den Rohitakabaum, und da er hungrig war, kletterte er auf denselben, zog die Papageien und andere Vögel aus ihren Nestern heraus, tödtete sie und warf sie auf den Boden. Als Śāstragāṇja ihn, einem Diener Yamas gleichend, kommen sah, versteckte er sich aus Furcht unter die Flügel seines Vaters; nachdem aber der Śabara diesem den Hals umgedreht und ihn zu Boden geworfen hatte, fiel er mit ihm zusammen auf einen Haufen Blätter und blieb, weil es sein Schicksal mit sich brachte, am Leben. Dann trennte er sich von seinem Vater und versteckte sich furchterfüllt in Laub und Gras. Der Śabara aber stieg vom Baume herunter, röstete und ass einige von den Vögeln und ging mit den übrigen von ihm getödteten Papageien fort nach seinem Dorfe. Nun wich Śāstragāṇjas Furcht, und nach einer langen, weil kummervollen Nacht schleppte er sich am Morgen, von Durst geplagt, häufig strauchelnd und sich auf seine Flügel stützend, mühsam nach einem benachbarten Lotusteich. Dort erblickte ihn ein Büsser namens Marici, der eben gebadet hatte; als wäre er die Verkörperung von dessen Verdiensten in einem früheren Leben, bespritzte er ihn mit einigen Tropfen Wasser, legte ihn in ein Blatt und brachte ihn aus Mitleid nach seiner Einsiedelei. Als ihn dort Pulastya, das Haupt der Büssergemeinde, angesehen hatte, lachte er, und von den andern Büssern nach dem Grunde seines Lachens befragt, sagte der mit himmlischem Auge Begabte, der Papagei ernte die Frucht seines eigenen schlechten Lebenswandels; er sei in Folge eines Fluches zu einem Papagei geworden, und vor Schmerz darüber habe er gelacht; seine Geschichte aber werde er nach Verrichtung der vorgeschriebenen religiösen Handlungen erzählen, und der Papagei werde sich dann seines früheren Lebens erinnern. Nach diesen Worten erhob er sich, um an sein Tagewerk zu gehen, und nachdem er es verrichtet und wiederum zum Erzählen aufgefordert worden, erzählte er, wie folgt.

In der Stadt Ratnākara herrschte ein mächtiger König namens Jyotishprabha, dem andere Könige unterthan waren. Bis an's



*Meer streckte sich seine Herrschaft aus. Ihm gebar seine Gemahlin Harshavati durch die Gnade Śivas, den sie durch schwere Busse beschwichtigte, einen Sohn, der aller Welt Augenweide war. Weil nun die Königin vor ihrer Schwangerschaft im Traume den Mond in ihren Mund hatte eingehen sehen, so nannte der König seinen Sohn Somaprabha. Als dieser zu einem mit allen Vorzügen begabten Jüngling und zum Liebling der Unterthanen herangewachsen war, weihte ihn sein Vater hochehrent zum Mitregenten und bestellte ihm zum Minister den ausgezeichneten Priyāṅkara, den Sohn seines eigenen Ministers Prabhākara. Am Tage der Weihe stieg Mātali mit einem himmlischen Ross vom Himmel herab und übergab dasselbe dem Prinzen mit den Worten: „Du bist ein incarnirter Vidyādharma, ein Freund Indras; drum sendet dir Indra aus früherer Liebe dieses treffliche Ross Āśvaśravas, einen Sohn des Uccaiḥśravas; wenn du es reitest, wirst du deinen Feinden unbesieglich sein.“ Ehreuvoll empfangen stieg der Wagenlenker Indra wieder gen Himmel auf. Der Tag verging in Festlichkeiten; am anderen Tage aber erklärte Somaprabha seinem Vater, es zieme sich für einen Kṣatriya, nach Sieg zu verlangen; er möge ihm daher befehlen, zur Weltoberung auszurücken. Der König willigte erfreut ein und besorgte den Feldzug. An einem glückverheissenden Tage bestieg Somaprabha, nachdem er sich vor seinem Vater verbeugt hatte, sein von Indra geschenktes Ross und zog, von Priyāṅkara begleitet, an der Spitze eines zahlreichen Heeres zur Weltbesiegung aus.*

*Nachdem er dank seinem Rosse die Könige in allen Welttheilen besiegt, sie ihrer Schätze beraubt, die Häupter seiner Feinde gebeugt und die ganze Erde erobert hatte, liess er, auf dem Rückmarsche begriffen, sein Heer in einem Walde in der Nähe des Himālaya Halt machen und begab sich selbst auf die Jagd. Da erblickte er auf einmal einen mit prächtigen Juwelen bedeckten Kinnara; um ihn zu fangen, ritt er ihm voll Neugier nach, konnte ihn aber nicht einholen. Der Kinnara verschwand in einer Berghöhle, er aber wurde von seinem windschnellen Rosse gar weit fortgetragen. Die Sonne neigte sich schon zum Untergange; da kehrte Somaprabha ermüdet*



um und erblickte einen grossen See in einer öden Gegend. *An dessen Ufer gedachte er zu übernachten.* Er stieg vom Rosse ab, gab ihm Gras und Wasser, ass und trank selber, worauf er etwas anruhte. Plötzlich hörte er den Ton eines Gesangs, und indem er demselben voll Neugier nachging, gewahrte er einen Tempel Śivas und in diesem, vor dem Liōga des Gottes singend und auf der Laute spielend, ein himmlisches Mädchen. Erstaunt über ihre wunderbare Schönheit, stellte er sich die Frage, wer sie wohl sein möchte; das Mädchen aber erwies ihm, *da er von edlem Aussehen war*, Gastfreundschaft und fragte ihn ihrerseits, wer er wäre und wie er *allein an diesen schwer zu erreichenden Ort* gelangt wäre. Somaprabha erzählte ihr seine Geschichte und richtete dann an sie die Frage, wer sie wäre, *was ihr Verbleiben in diesem Walde zu bedeuten hätte* und weshalb sie in so zartem Alter Busse thäte, worauf die Jungfrau erwiderte: *„Wenn du neugierig bist, so höre,“* und sie erzählte unter Thränen, wie folgt.

Im Himālaya liegt die Stadt Kāñcanābhā; dort wohnt Padmakūṭa, der König der Vidyādhara. Seine und seiner Gattin Hemaprabhā Tochter bin ich, Manorathaprabhā genannt, dem Vater theurer als ein Sohn. *Durch die Macht meiner Zauberkunst* besuchte ich täglich mit meinen Freundinnen die *Dvipas, Hauptberge, Wälder und Haine*, und nachdem ich mich also belustigt, kehrte ich nach drei Tagewachen zur *Essenszeit meines Vaters* nach Hause zurück. Als ich, zur Jungfrau herangewachsen, einst lustwandelte und nach diesem See gekommen war, um zu baden, gewahrte ich hier einen Ascetensohn, der dem Liebesgott glich, mit seinem Gefährten. Seine Schönheit zog mich gewaltig *wie eine Liebesbotin* an, und ich ward vom Liebesgott überwältigt. Auch er sah mich mit verliebtem Blick an. *Ich setzte mich nieder*, und meine Freundin Padmalekhā, welche unser beider Gefühle merkte, fragte hierauf seinen Gefährten Budhadatta, wer jener Jüngling wäre. Dieser erzählte: *Nicht gar weit wohne in einer Einsiedelei der grosse Enthaltensameit übende Ascet Didhitimat*; als er einst nach diesem See baden gekommen, habe ihn Śri erblickt und, von Liebe ergriffen, ihm einen

ihrem Geiste entsprungenen Sohn geboren und mit den Worten übergehen: *„Nimm deinen Sohn in Empfang.“* Hierauf sei die Göttin verschwunden. Der Ascet aber habe den so leicht erhaltenen Sohn freudig angenommen, ihm den Namen Rāsmimat gegeben, ihn grossgezogen, geweiht und liebevoll unterrichtet. Der Ascetensohn sei eben derselbe Rāsmimat, der Sohn Śrīs, und sei mit ihm lustig und delnd hierher gekommen. Hierauf gab jenem auf seine Frage meine Freundin Auskunft über meinen Namen und mein Geschlecht sowie über alles, was ich vorhin erzählt habe; und als ich seine und er meine Abstammung erfahren, wuchs unsere gegenseitige Liebe.

Inzwischen kam von Hause eine andere Freundin von mir, Śaṣilekhā, um mich zu holen, da mich mein Vater in der Speisehalle erwarte. Ich erwiderte, dass ich sofort kommen würde, trennte mich von Rāsmimat und begab mich aus Furcht zu meinem Vater. Ich konnte nur wenig genießen, dachte ausschliesslich an den Geliebten und war wie wahnsinnig und von einem Dämon besessen. Als ich den Speisesaal verlassen, kam Padmalekhā an mich heran und sagte mir leise, dass Budhadatta vor dem Hofthore stehe; er habe ihr in der Eile erzählt, dass Rāsmimat ihm seine vom Vater ererbte Zauberkunst des Fliegens verliehen und ihn jetzt zu mir geschickt habe, um mir zu sagen, dass er vor Liebe schmachte und ohne mich nicht einen Augenblick leben könne. Ich brach sofort auf mit meiner Freundin und mit Budhadatta, der voranging, und kam hierher, fand aber den Geliebten leblos; der Mond beschien seine Leiche; bei dessen Aufgang hatte er, von mir getrennt, den Geist aufgegeben. Die Liebe hatte ihn getödtet.

Wehklagend und mir darüber Vorwürfe machend, dass ich selbst noch lebte, wollte ich mich mit seinem Leichnam in's Feuer stürzen, als eine leuchtende Gestalt vom Himmel herabstieg und mit dem Körper Rāsmimats wieder gen Himmel hinaufflog. Als ich hierauf allein den Scheiterhaufen besteigen wollte, vernahm ich eine Stimme, die vom Himmel kam: *„Manorathaprabhā, thue dies nicht, denn du wirst ihn zu einer bestimmten Zeit wiedergewinnen.“* Ich gab also den Gedanken an den Tod auf und bleibe nun hier, voll

Hoffnung den Geliebten erwartend und der Verehrung Śivas ergeben. Budhadatta aber habe ich aus den Augen verloren.

Als das Vidyādharamädchen ihre Erzählung beendet hatte, fragte sie der Prinz, *wieso sie allein* und wo denn ihre Freundin Padmalekhā sei. Manorathaprabhā erwiderte: ‚Die schöne Tochter des Vidyādharakönigs Sindhavikrama, Makarandikā mit Namen, von Kind auf meine beste Freundin und Gespielin, die mir theuer ist wie mein Leben und meinen Schmerz theilt, hat heute ihre Freundin zu mir geschickt, um von mir Nachricht zu erhalten. Mit ihrer Freundin habe ich die meinige zu ihr geschickt, und deshalb bin ich jetzt allein.‘ Während Manorathaprabhā also sprach, kam Padmalekhā vom Himmel herabgestiegen. Manorathaprabhā zeigte sie ihrem Gaste, und nachdem diese ihr Nachricht von Makarandikā gegeben, liess sie sie ein Lager aus Blättern für Somaprabha bereiten und seinem Rosse Futter geben.

Nachdem nun alle daselbst die Nacht zugebracht hatten, standen sie am Morgen auf und gewahrten einen vom Himmel herabgestiegenen Vidyādhara, der an sie herantrat. Dieser Vidyādhara, Devajaya mit Namen, verbeugte sich vor Manorathaprabhā, liess sich dann nieder und sprach zu ihr: ‚Manorathaprabhā, der König Sindhavikrama lässt dir sagen, dass seine Tochter und deine Freundin Makarandikā aus Liebe zu dir nicht heirathen wolle, so lange auch du keinen Bräutigam hast; du mögest also kommen und sie ermahnen, dass sie sich zur Heirath anschicke.‘ Als Manorathaprabhā dies gehört hatte und aus Liebe zu ihrer Freundin sich zum Aufbruch bereit machte, sagte ihr Somaprabha, er sei neugierig, die Vidyādhara-welt kennen zu lernen, sie möchte ihn also mitnehmen; sein Ross könne, mit Futter versehen, in der Einsiedelei bleiben. Manorathaprabhā willigte ein und brach sofort auf mit Padmalekhā sowie mit Somaprabha und Devajaya, der den Prinzen auf ihr Geheiss auf den Schooss nahm, da sie durch die Luft flogen.

Makarandikā nahm ihre Freundin gastlich auf, umarmte sie, setzte sich mit ihr zusammen auf einen Stuhl und fragte sie leise, wer Somaprabha sei. Als ihr Manorathaprabhā dessen Ge-



schichte erzählt hatte, ward ihr Herz alsbald von ihm gefesselt, und sie verrieth ihre Liebe durch äussere Zeichen. Auch auf Somaprabha machte das schöne Mädchen einen tiefen Eindruck, und er dachte: *Wer ist wohl der Glückliche, der sie heinführen wird?* Nun fragte Manorathaprabhā im Geheimen ihre Freundin, weshalb sie nicht heirathen wollte, worauf diese liebevoll erwiderte: *Wie sollte ich einen solchen Wunsch hegen, so lange du keinen Bräutigam hast? Du bist mir ja theurer als ich selbst!* Darauf antwortete Manorathaprabhā, sie habe schon einen Bräutigam gewählt und warte auf die Wiedervereinigung mit ihm, worauf ihr Makarandikā versprach, ihrem Wunsche nachzukommen. Nun kannte jene die Gefühle der Freundin und forderte sie auf, dem Somaprabha, der nach Durchwanderung der Erde als ihr Gast angelangt, Gastfreundschaft zu erweisen. Makarandikā erwiderte: *Alles bis auf mich selbst habe ich ihm jetzt in Gastfreundschaft angeboten; aber auch mich mag er zu der seinen machen, wenn es ihm beliebt.* Als Manorathaprabhā dies gehört, setzte sie den Vater Makarandikās nach und nach von ihrer Liebe in Kenntniss und beschloss, sie mit dem Prinzen zu verheirathen. Erfreut darüber, erklärte ihr Somaprabha, er werde jetzt nach ihrer Einsiedelei zurückkehren, wo er sein Heer und Priyamkara anzutreffen hoffe, die vielleicht, seiner Spur folgend, dort anlangen würden. Fänden sie ihn nicht, so könnten sie, etwas Böses vermuthend, wieder umkehren; er werde also Nachricht von seinem Heere einholen und dann wieder zurückkehren, einen endgültigen Beschluss fassen und an einem glückserheissenden Tage Makarandikā heirathen. Manorathaprabhā erklärte sich damit einverstanden und brachte ihn nach ihrer Einsiedelei, indem sie wieder Devajaya ihn auf den Schoss nehmen liess.

Inzwischen war Priyamkara, den Fussspuren des Āśuśravas folgend, mit dem Heere dort angelangt. Als Somaprabha mit ihm zusammengekommen war, erzählte er ihm, hocheifrig und von dem Gedanken an die Geliebte erfüllt, alles, was er unterdessen erlebt hatte. Da kam ein von seinem Vater gesandter Bote mit einem Briefe, in dem er den Prinzen zur sofortigen Rückkehr aufforderte.



*Auf den Rath seines Miniaters brach Somaprabha, um dem Befehle des Vaters zu gehorchen, mit dem Heere sofort nach seiner Stadt auf. Beim Aufbruch gab er Manorathaprabhā und Devajaya das Versprechen, bald zurückzukehren, nachdem er seinen Vater gesehen.*

*Die Abreise des Geliebten erfuhr Makarandikā von Devajaya. Aus Kummer über die Trennung gerieth sie in Verzweiflung: sie fand an ihrem Garten keinen Gefallen, Gesang war ihr zuwider, sie entfernte ihr Gefolge; der Papagei ergötzliches Geschwätz hörte sie nicht an; sie nahm keine Nahrung zu sich und dachte noch viel weniger an Schmuck und dergleichen. Ihre Eltern bemühten sich, sie zur Vernunft zu bringen, konnten sie aber nicht beruhigen. Es kam bald so weit, dass sie ihr Lager aus Lotusblättern verliess und wie wahnsinnig umherwandelte. Dies verursachte ihren Eltern grossen Kummer, und da sie auf ihre Trostorte nicht hören wollte, so geriethen sie in Zorn und verfluchten sie mit den Worten: „Du wirst mit diesem deinem Leibe auf eine Zeitlang unter die unglücklichen Nishāda gerathen, ohne dich deiner gegenwärtigen Geburt erinnern zu können.“*

*So gelangte Makarandikā in das Haus eines Nishāda und wurde sofort zu einem Nishādamädchen. Sindhavikrama aber empfand Reue und starb aus Gram; ebenso starb auch seine Gattin. Nun war der Vidyādharakönig in einer früheren Geburt ein mit allen Śāstras vertrauter Rishi gewesen; zur Strafe für einen Rest früherer Sünden wurde er jetzt als Papagei, seine Gattin aber als wilde Sau wiedergeboren. Das ist oben der Papagei, der sich vermöge seiner Ascese des früher Gelernten erinnert.*

*Als ich dessen wunderbare Schicksale erwog, habe ich gelacht. Der Papagei wird aber erlöst werden, wenn er diese Geschichte an dem Hofe eines Königs erzählt haben wird. Seine Tochter Makarandikā, die jetzt zu einer Nishādī geworden, wird Somaprabha als Vidyādharamädchen zur Gattin, Manorathaprabhā aber den jetzt als König wiedergeborenen Ascetensohn Rāsmimat zu gleicher Zeit zum Gatten bekommen. Was Somaprabha anlangt, so hat er sich, nachdem er seinen Vater gesehen, nach der Einsiedelei Manorathaprabhās*

*begeben; er weilt jetzt dort, Śiva verheirathet, um seine Geliebte wiederzugewinnen.*

Pulastya war mit seiner Erzählung zu Ende; ich aber (fügte der Papagei hinzu) erinnerte mich meiner früheren Geburt *und ward von Freude und Schmerz erfüllt. Der Ascet Marici, der mich aus Mitleid nach der Einsiedelei gebracht hatte, nahm mich und zog mich auf. Als meine Flügel gewachsen waren, flog ich mit der Vögel eigenem Unstättigkeit hin und her und entfaltete mein wunderbares Wissen, bis ich in die Hände eines Nishāda gerieth und mit der Zeit zu dir gelangte. Nun aber sind meine Sünden getilgt dadurch, dass ich als Vogel geboren wurde.*

Als der Papagei diese Geschichte vor dem versammelten Hof erzählt und zu sprechen aufgehört hatte, wurde alsbald das Herz des Königs Sumanas von Liebesregungen und Staunen erfüllt. Inzwischen gab Śiva, da er sich befriedigt fühlte, Somaprabha im Traume folgende Weisung: *„Erhebe dich, o König, und gehe hin zum König Sumanas; dort wirst du die Geliebte treffen. Denn Makarandikā, die durch den Fluch ihres Vaters in das Nishādamädchen Muktilatā verwandelt worden, hat sich mit ihrem zu einem Papagei gewordenen Vater zu diesem König begeben. Sie wird sich, wenn sie dich sieht, ihrer früheren Geburt als Vidyādharamädchen erinnern, und ihr Fluch wird zu Ende gehen. Dann werdet ihr beide vereint, und eure Freude wird durch die gegenseitige Wiedererkennung vermehrt werden.“* Hierauf sprach Śiva, der sich seiner Verehrer erbarmt, zu der gleichfalls in seiner Einsiedelei weilenden Manorathaprabhā: *„Der Ascetensohn Rāsmimat, dein geliebter Bräutigam, ist als Sumanas wiedergeboren; gehe also hin zu ihm; wenn er dich sieht, wird er sich sofort seiner früheren Geburt erinnern.“*

Also wurden beide einzeln von Śiva im Traume angewiesen und begaben sich sogleich an den Hof des Königs Sumanas. Als Makarandikā dort Somaprabha erblickte, erinnerte sie sich an ihre frühere Geburt, und nachdem sie, von ihrem langwährenden Fluch erlöst, ihren himmlischen Leib wiedererlangt, umarmte sie den Geliebten. Auch Somaprabha, der durch die Gnade Śivas die Vidyādhara-

prinzessin wiedergewann, umarmte sie, *als wäre sie die verkörperte Lakshmi himmlischen Genusses, und fühlte sich glücklich.* Ebenso erinnerte sich der König Sumanas, *sowie er Manorathaprabhā erblickte, an seine frühere Geburt und ward wieder zum Ascetensohn Rāsminat, indem er in seinen früheren vom Himmel herabgefallenen Körper fuhr.* Mit seiner Geliebten, *nach der er sich lange gesehnt hatte, wieder vereint, ging er nach seiner Einsiedelei, und Somaprabha mit der seinigen nach seiner Stadt.* Auch der Papagei legte den Körper eines Vogels ab und *ging in das durch seine Ascese erworbene Heim ein.*

Dies ist die Geschichte vom König Sumanas, wie sie von Kshemendra und Somadeva überliefert ist und wie sie annähernd ohne Zweifel die Brihatkathā des Guṇāḍhya enthielt. Es handelt sich jetzt darum, zu untersuchen, inwiefern Bāpas Kādambarī diese trotz ihrer Einschachtelungen noch verhältnissmässig einfache Geschichte reproducirt und worin sie von derselben abweicht. Von den stilistischen Ausschmückungen, die bei Bāpa eine sehr grosse Rolle spielen und die, wenn auch vielleicht nicht immer sein geistiges Eigenthum, so doch von ihm selbst gemachte Zusätze sind, sehe ich selbstverständlich gänzlich ab und beschränke mich auch sonst nur auf das Wichtigste.

Ich will zunächst einige von Bāpa an seiner Vorlage vorgenommene Aenderungen besprechen, die zwar sehr nebensächlich sind und den Kern der Geschichte gar nicht berühren, aber immerhin als höchst charakteristisch hervorgehoben zu werden verdienen. Vor allem sind die Namen bei Bāpa sämmtlich andere, wie aus der folgenden Zusammenstellung der Personennamen bei Kshemendra und Somadeva einerseits und in der Kādambarī andererseits ersichtlich ist.

Sumanas — Śūdraka,

Marici — Hārīta,

Pulastya — Jābāli,

Jyotishprabha — Tārāpiḍa,

Harshavati — Vilāsavati,



Somaprabha — Candrāpiḍa,  
 Priyāṅkara — Vaiśampāyana,  
 Prabhākara — Śukanāsa,  
 Padmakūṭa — Haṁsa,  
 Hemaprabhā — Gaurī,  
 Manorathaprabhā — Mahāśvetā,  
 Padmalekhā — Taralikā,  
 Budhadatta — Kapiñjala,  
 Didhitimat — Śvetaketu,  
 Rāśmimat — Puṇḍarika,  
 Śiṣṭhavikrama — Citraratha,  
 Makarandikā — Kādambārī,  
 Devajaya — Keyūra.

Un genannt sind in der Kādambārī Muktālatā, das Mädchen mit dem Papagei, ferner ihr bez. ihre Begleiter (Viraprabha) und Śaśilekhā, die zweite Freundin der Manorathaprabhā, die bei Bāṇa nur als die Schirmträgerin der Mahāśvetā bezeichnet ist. Umgekehrt werden zwei Personen, die im Kathāsaritsāgara erwähnt, aber ungenannt sind, in der Kādambārī mit Namen belegt, nämlich Kumārāpālita, der Minister des Königs Śūdraka, und Madirā, die Gemahlin des Citraratha. Es sei noch erwähnt, dass der Papagei Śāstragaṇja bei Bāṇa Vaiśampāyana heisst, also genau wie der Minister des Prinzen Candrāpiḍa, und dass das Ross des letzteren (Āśuśravas im Kathāsaritsāgara) den Namen Indrāyudha führt. Im Uebrigen hat Bāṇa viel mehr Namen als seine Vorlage, da seine Bearbeitung viel ausführlicher ist und mehr handelnde Personen auftreten lässt. Ich erwähne hier nur Mātāṅgaka, den Anführer des im Walde jagenden Śabaraheeres, Balāhaka, einen Krieger im Heere Tārāpiḍas, seinen Sohn Meghanāda, ferner Manoramā, die Gemahlin Śukanāsas, Tamālikā, die Betelträgerin, und Madalekhā, die Freundin Kādambārīs, endlich Patralekhā, von der weiter unten ausführlich die Rede sein wird.

Dass Bāṇa die Namen absichtlich geändert hat, unterliegt keinem Zweifel. Es ist aber interessant, zu beobachten, wie er



trotzdem sich von seiner Vorlage nicht ganz hat emancipiren können; denn viele von seinen Namen sind, obgleich, wie wir unten sehen werden, nicht ganz willkürlich gewählt, mit denen, die er ändern wollte, synonym oder wenigstens nahe verwandt. Hierher gehören die Namen Jyotishprabha und Tārāpiḍa, Harshavati und Vilāsavati, Dīdhitimat und Śvetaketu, wohl auch Hemaprabhā (die Goldglänzende) und Gaurī (die Glänzende), Makarandikā und Kādambarī (Kuckucksweibchen), endlich Somaprabha und Candrāpiḍa, obgleich die Verwandtschaft der beiden letzteren Namen einen tiefer liegenden Grund hat. Auch der Name des Rosses Indrāyudha verräth die Abhängigkeit Bāṇas von seiner Quelle. Im Kathāsaritsāgara ist, wie wir gesehen, Āśuravas ein Sohn des bei der Quirlung des Milchmeeres hervorgegangenen Hengstes Indras Uccaiḥśravas und ein Geschenk Indras an den Prinzen Somaprabha; in der Kādambarī ist weder von Indra noch von seinem Wagenlenker Mātali die Rede, aber der Name des Rosses weist auf Indra hin, und ausserdem wird dasselbe an drei Stellen (Kād. 78, 5; 79, 19 f.; 80, 10) mit Uccaiḥśravas verglichen.

Auch die Ortsnamen sind bei Bāṇa geändert: die Städte Kāncanapurī und Ratnākara sind durch Vidiśā bez. Ujjayinī, der Wald Haimavati im Himālaya durch den Vindhyawald (Kād. 20, 15 *vin-dhyātavi*) oder genauer durch den Daṇḍakawald im Vindhyagebirge (Kād. 24, 5—7 *adhipatir iva daṇḍakāranyasya . . . sakheva vin-dhyasya . . . śālmalikṣah*), Kāncanābhā im Himālaya durch Hemakūṭa im Kimpurnushalande ersetzt. Ueber die Lage von Kāncanapurī und Ratnākara vermag ich nichts zu sagen; die entsprechenden Namen in der Kādambarī weisen auf Centralindien hin. Nach Mittelindien versetzt Bāṇa die Scene auch da, wo dieselbe nach seiner Vorlage im Himālaya, also im Norden lag, er aber bei Beschreibung der Geburtsstätte des Papageien die Namen Vindhya, Daṇḍaka, Pampā und Godavari erwähnt. Dagegen stimmt er mit seinem Original darin überein, dass er Candrāpiḍa-Somaprabha auf dem Rückmarsche im Norden Halt machen lässt, wie die Erwähnung des Kailāsa und der Kirāta beweist; auch Kāncanābhā-Hemakūṭa liegt in beiden Re-

censionen im Norden, ist doch der Norden die Heimat der Kidnara und Vidyādhara bez. Gandharven. Während aber im Kathāsaritsāgara in beiden Fällen vom Himādri die Rede ist, scheint es Bāpa zu vermeiden, dieses Gebirge zu nennen. Soviel ich sehe, kommt bei ihm der Himālaya nur in Vergleichen vor.

Aehnlich wie mit den Namen verfährt Bāpa auch mit anderen Angaben seiner Vorlage. Seine Aenderungen, die ich jetzt anführe, haben nur den Zweck einer selbständigen Umarbeitung des Originals und sind an und für sich völlig bedeutungslos, da sie ganz nebensächliche Punkte betreffen. So sprechen Kāśhemendra und Somadeva von einem Nishādamädchen; bei Bāpa erscheint statt ihrer ein Cāṇḍālamädchen. Der Thorsteher, der sie hereinlässt, wird zu einer Thorsteherin. Die Worte, die das Mädchen an den König richtet, werden nicht ihr, sondern einem ihrer Begleiter in den Mund gelegt. Der Rohitakabaum, auf dem der Papagei geboren wurde, wird zu einem Śālmalibaum. Nach Somadeva versteckt sich der Papagei vor dem Śābara in Gras und Laub, nach Bāpa unter die Wurzeln eines Tamālabaumes. Das dem Somaprabha-Candrāpida geschenkte Ross wird ihm nicht wie im Kathāsaritsāgara von Indra durch Mātali, sondern vom König durch Balāhaka geschickt. In der Erzählung von der Begegnung Mahāśvetās mit Puṇḍarika ist es nicht ihre Freundin, sondern Mahāśvetā selbst, welche den Gefährten des Ascetenjünglings befragt, und sie wird nicht zu ihrem Vater, sondern zu ihrer Mutter abgerufen. Die Ankunft des Kapiñjala wird ihr von derselben Zofe gemeldet, die sie vorher geholt hat, nämlich von ihrer Schirmträgerin, also wiederum anders als bei Somadeva. Endlich erscheinen die Vidyādhara der Bṛhatkathā bei Bāpa als Gandharven und Apsaras.

Hierher gehören auch solche Aenderungen Bāpas, die, mit den Angaben der anderen Recension verglichen, Uebertreibungen oder Vergrößerungen zeigen und sich schon deshalb als später erweisen. So spricht Somadeva am Eingange unserer Erzählung von einem Begleiter des Nishādamädchens, nämlich von ihrem Bruder Viraprabha; bei Bāpa werden zwei ungenannte Begleiter, ein alter und

ein junger, erwähnt, und von einer Verwandtschaft derselben mit dem Mädchen ist keine Rede. Der Büsserjüngling Marici-Hārīta, der sich des Papageien annimmt, ist nach Bāṇa der Sohn des Hauptes der Büssergemeinde; er erscheint in Gesellschaft vieler Altersgenossen, und einer der letzteren hilft ihm den Papagei versorgen, wovon die Uebersetzer der *Bṛīhatkathā* nichts wissen. Ferner träumt bei Bāṇa den von den letzteren erwähnten Traum von dem Monde nicht wie im *Kathāsaritsāgara* die Königin, sondern der König selbst, und ausserdem ist noch von einem zweiten Traume des königlichen Ministers die Rede. Hier liegt also eine doppelte Aenderung Bāṇas vor: er hat andere Personen und spricht von zwei Träumen. Dass aber die Darstellung des *Kathāsaritsāgara* mit derjenigen der *Bṛīhatkathā* übereinstimmt, wird auch hier dadurch verrathen, dass auch Bāṇa an einer anderen Stelle (*Kād.* 65, 3) wunderbare Träume der Königin erwähnt. Kahemendra und Somadeva sprechen ferner übereinstimmend von einem Kiṇnara, der von Somaprabha verfolgt wird, Bāṇa dagegen spricht von einem Kiṇnarapaare. Endlich ist im *Kathāsaritsāgara* nur von einem Briefe, den Somaprabha von seinem Vater erhält, in der *Kādambarī* dagegen von je zwei, also im Ganzen von vier Briefen die Rede, Candrāpīḍa nämlich erhält einen Brief von seinem Vater, der ihn zurückruft, und einen anderen gleichen Inhalts von dessen Minister Śukanāsa; an Vaiṣaṇḍīpāyana aber sind ebenfalls zwei Schreiben gerichtet — von wem, ist nicht gesagt —, die denselben Zweck verfolgen.

Die bisher besprochenen Abweichungen Bāṇas sind nur äusserliche und von keinem Belang; nur insofern dürfen dieselben ein Interesse beanspruchen, als sie uns zeigen, wie methodisch die indischen Schriftsteller bei der Umarbeitung ihrer Quellen vorgehen. Viel wichtiger sind die Aenderungen in der Geschichte selbst, zu denen ich mich jetzt wende. Hierbei sei gleich bemerkt, dass die meisten Abweichungen der *Kādambarī* von ihrer Vorlage nicht in dem ersten, von Bāṇa geschriebenen Theile dieses Romans, sondern in dem zweiten, von dessen Sohn Bhūṣhapabhaṭṭa herrührenden Theile enthalten sind.



Dass die Kādambari bedeutend ausführlicher ist als die Darstellung Kshemendras und Somadevas, brauche ich nicht hervorzuheben. Zwar sind beide Uebersetzungen der Brihatkathā Kürzungen des Originals; wenn wir aber bedenken, dass die in dem letzteren enthaltene Geschichte vom König Sumanas einen verschwindend kleinen Theil des ganzen Werkes bildete, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass diese Geschichte bei weitem nicht den Umfang hatte, den sie bei Bāpa erreicht hat, dass mithin die sehr langen und sehr zahlreichen Beschreibungen Bāpas zum allergrössten Theile wenigstens von ihm selbst hinzugefügt sind. So wird in der Kādambari, um nur einiges anzuführen, weit und breit die Person des Śūdraka, dann die des Candālamädchens beschrieben; ferner wird dargestellt, wie Śūdraka den Nachmittag in seinem Palaete verbringt; in der Erzählung des Papageien finden wir Beschreibungen des Vindhyawaldes, der Einsiedelei des Agastya, des Wollbaumes, auf dem der Papagei geboren, der Jagd u. s. w. Auf solche Schilderungen, denen wir auf Schritt und Tritt in der Kādambari begegnen, kann ich selbstverständlich nicht näher eingehen, obgleich dieselben ein Hauptmoment von Bāpas Umarbeitung sind. Ich begnüge mich daher mit dieser kurzen Hinweisung darauf und beschränke mich im Folgenden auf die Geschichte selbst.

Die Einleitung der Kādambari stimmt im Grossen und Ganzen mit der Darstellung in der Brihatkathā überein; aber schon in die Beschreibung der Jagd im Daṇḍakawalde schaltet Bāpa eine kurze Episode ein; er beschreibt nämlich, wie Mātāṅgaka, der Anführer der jagenden Śabara, im Schatten des Wollbaumes anruht, wie er, von einem anderen Śabara bedient, sich durch Trank und Speise erquickt und sich dann mit seinem Heere entfernt.

In der Geschichte des Candrāpiḍa, des Geliebten der Kādambari, findet sich eine ganze Reihe von Einzelheiten, die der Darstellung der beiden Uebersetzer der Brihatkathā fremd sind. Śukanāsa, der Minister des Königs Tārāpiḍa, von dem Somadeva nichts mehr als den blossen Namen (Prabhākara) hat, spielt in der Kādambari eine grosse Rolle; er ist der Jugendfreund des Königs und



steht bei ihm in hohen Ehren. Auf die Kinderlosigkeit der Königin Vilāsavati legt Bāṇa grösseren Nachdruck; er schildert den Kummer des Königs und der Königin, erwähnt die Thränen der letzteren und den Trost, den ihr Tārāpīḍa spendet. Von den beiden Träumen ist bereits oben die Rede gewesen. Der Traum des Königs ist mit dem der Königin bei Somadeva identisch; Śukanāsa aber träumt, dass ein weiss gekleideter Brahmane einen Lotus (*puṇḍarīka*) in den Schooss seiner Frau lege. Beide Träume gehen bald in Erfüllung. Eines Tages flüstert Kulavarīhanā, die Zofe der Vilāsavati, dem König in's Ohr, dass die Königin schwanger sei. Tārāpīḍa ist zwar über diese Nachricht hocherfreut, kann aber an sein Glück nicht glauben und geht mit Śukanāsa zu seiner Gemahlin, um sie selbst zu befragen. Die letztere ist beschämt und erwidert, sie wisse nichts. Endlich fordert Śukanāsa den König auf, die Königin nicht länger zu quälen, Tārāpīḍa aber gewinnt die Ueberzeugung, dass Kulavarīhanā wahr gesprochen, und bleibt die Nacht über bei seiner Gemahlin. Nach einiger Zeit gebiert Vilāsavati einen Sohn. Bāṇa schildert die Freude der Unterthanen und das Glück des Königs, der seinen Sohn mit Śukanāsa besucht, wobei der letztere an dem Kinde die Merkmale eines *cakravartin* erkennt. In diesem Augenblick wird gemeldet, dass auch Śukanāsas Gemahlin Manoramā einen Sohn geboren habe, worauf sich der König und der Minister in die Wohnung der letzteren begeben. Am zehnten Tage giebt der König seinem Sohn mit Rücksicht auf seinen Traum den Namen Candrāpīḍa, und Tags darauf Śukanāsa dem seinigen den für einen Brahmanen passenden Namen Vaiśaṁpāyana. Nun wird die Erziehung des Prinzen geschildert, der in einem eigens zu diesem Zwecke errichteten Hause zusammen mit Vaiśaṁpāyana unterrichtet wird und durch die innigste Freundschaft mit diesem verbunden ist. Im zehnten Jahre ist die Erziehung zu Ende. Der König sendet zum Prinzen den Krieger Balāhaka, um ihm dies zu erklären, und lässt ihm durch denselben das Ross Indrāyudha übergeben, ein edles Thier, dem Meere entsprungen, das er selbst von dem Perserkönig erhalten, welches alle Vorzüge des Uccaiḥśravas in sich vereinigt. Candrāpīḍa

besteigt sein Ross und begiebt sich, von Vaiṣaṃpāyana begleitet, nach der Stadt, wo er, vom Volke bewundert, an den Hof geht. Er begrüsst seinen Vater und seine Mutter, die ihn und Vaiṣaṃpāyana umarmen, besucht Śukanāsa und Manoramā und begiebt sich dann nach seinem Palaste. Tags darauf besteigt er Indrāyudha und belustigt sich mit Jagen. Am dritten Tage wird er von der Königin beschenkt: diese schickt ihm als Betelträgerin Patralekhā, die Tochter des Kulītakönigs, und vertraut sie seiner Obhut an. Das Mädchen wird eine vertraute Freundin des Candrāpiḍa, der sie wie eine Schwester liebt, und folgt ihm stets auf Schritt und Tritt. Diese räthselhafte Erscheinung, die erst später erklärt wird, ist hier ganz zweifellos von Bāṇa eingeführt (s. unten). Inzwischen macht der König Anstalten, um den Prinzen zum Mitregenten zu weihen. Śukanāsa hält diesem einen langen Vortrag über die Unbeständigkeit des Glückes u. s. w., und nach einigen Tagen erfolgt die Weihe des Candrāpiḍa und unmittelbar darauf sein Ausmarsch zur Weltbesiegung. Der Feldzug wird, obgleich er drei Jahre dauert, sehr kurz abgefertigt. Nachdem Candrāpiḍa die ganze Erde besiegt, erobert er Suvarṇapura, den Sitz der in der Nähe des Kailāsa am Hemakūṭa wohnenden Kirāta.

Die Begegnung mit Mahāśvetā-Manorathaprabhā wird, von der Verfolgung des Kinnara abgesehen, im Grossen und Ganzen übereinstimmend mit der Darstellung der Brihatkathā geschildert; nur in den Details weicht Bāṇa ab: der See, an dessen Ufer Candrāpiḍa ausruht, heisst Acchoda; als er dort den Gesang hört, sattelt und besteigt er sein Ross, um sich darüber Klarheit zu verschaffen; der blendend weisse Glanz der Gestalt Mahāśvetās wird besonders hervorgehoben; das Mädchen bewirtheet ihren Gast mit Wasser, und nachdem er ihr seine Geschichte erzählt, bietet sie ihm Früchte an, die von selbst von den Bäumen in ihren Betteltopf herabfallen.

In der von Mahāśvetā dem Candrāpiḍa erzählten Geschichte stossen wir wiederum auf Einzelheiten, die den Uebersetzern der Brihatkathā fremd sind. Einige Abweichungen Bāṇas sind bereits oben erwähnt worden; hier sei noch Folgendes angeführt. Die Jung-

frau erzählt, sie sei die Tochter des Gandharvenkönigs Haṁṣa, der auf dem Hemakūṭa wohne, und der Gaurī aus dem Geschlechte der den Mondstrahlen entsprossenen Apsaras. Sie sei einst mit ihrer Mutter nach dem Acchodasee baden gegangen; als sie mit ihren Freundinnen im Walde lustwandelte, habe sie einen ausserordentlich starken Blumengeruch wahrgenommen; sie sei demselben nachgegangen und habe einen Einsiedlerjüngling erblickt, der als Ohrenschmuck einen Blütenstrauss trug, welcher den Wohlgeruch verbreitete. Dieser Zug ist wohl eine Nachahmung der kurz vorher erzählten Episode von dem Gesang, dem Candrapīṭha nachgeht. Wir erfahren ferner, dass Puṇḍarika mit seinem Gefährten am nämlichen Tage die Götterwelt verlassen, um Śiva, der sich nach dem Kailāsa begeben, zu verehren; unterwegs habe ihm die Göttin des Nandanawaldes den Blütenstrauss, der vom Pārijātabaum stamme, geschenkt. Dies wird der Mahāśvetā von Kapiṇjāla erzählt, worauf Puṇḍarika jener den Strauss an's Ohr legt und hierbei seinen Rosenkranz fallen lässt. Mahāśvetā ergreift ihn und hängt sich denselben um den Hals. Nun wird sie von ihrer Schirmträgerin abgerufen; ehe sie geht, giebt sie dem Geliebten, da er seinen Rosenkranz zurückverlangt, eine Perlenschnur, die sie sich vom Halse löst. Erst später erfährt Puṇḍarika von Taralikā, der Betelträgerin Mahāśvetās, wer die letztere sei, und übergiebt ihr einen Brief an die Geliebte, deren Liebesqualen sich beim Lesen desselben verschlimmern. Uebereinstimmend mit Somadeva lässt Bāṇa den Kapiṇjāla bei Mahāśvetā erscheinen; er ist aber nicht von Puṇḍarika geschickt, sondern kommt ohne sein Wissen, um ihr den jammervollen Zustand seines Freundes zu schildern und sie um Hilfe zu bitten. Während seines Besuches wird der Mahāśvetā die Ankunft der Königin gemeldet. Kapiṇjāla entfernt sich schleunigst und kehrt zu Puṇḍarika zurück, während im Kathāsaritsāgara Budhadatta Manorathaprabhā und ihre Freundin zu ihm begleitet. Erst nach dem Besuche der Königin, der lange dauert, bricht Mahāśvetā, nachdem sie aus einer durch den aufgehenden Mond verursachten Ohnmacht wieder zur Besinnung gekommen und ihre Scrapel überwunden, mit Taralikā auf, um zum



Geliebten zu eilen. Noch ehe sie zu ihm gelangt, vernimmt sie die Klagen des Kapiñjala um den todtten Puṇḍarika, worauf sie diesen selbst leblos erblickt. An dieser Stelle lässt Bāṇa die Mahāśvetā in Folge der schmerzlichen Erinnerung in Ohnmacht fallen, und erst nachdem sie Candrāpīḍa zur Besinnung gebracht, ihre Erzählung fortsetzen. Abweichend von der Darstellung bei Kshemendra und Somadeva ist es bei Bāṇa dieselbe Gestalt, die gleichzeitig Mahāśvetā die Wiedervereinigung mit Puṇḍarika verheisst und mit dem Leichnam desselben gen Himmel auffliegt. Von Kapiñjala, der bei Somadeva verschwindet und dann nicht wieder zum Vorschein kommt, erfahren wir dass er den Räuber von Puṇḍarikas Leiche verfolgt und ebenfalls in die Luft auffliegt. Nachdem Mahāśvetā ihre Erzählung beendet, hält ihr Candrāpīḍa einen Vortrag über die Nutzlosigkeit des Nachsterbens und tröstet sie, indem er ihr erklärt, dass Puṇḍarika ihr entrissen worden sei, um wieder zum Leben zurückgerufen zu werden.

Die Frage Candrāpīḍas nach dem Verbleiben der Taralikā findet sich bei Bāṇa in Uebereinstimmung mit der Brihatkathā. Die Antwort Mahāśvetās aber lautet anders als im Kathāsaritsāgara. Sie erwidert nämlich, ihre Freundin Kādambarī, die Tochter des Gandharvenkönigs Citraratha auf Hemakūṭa, habe den Entschluss gefasst, nicht zu heirathen, solange ihr eigenes Unglück währe; Kādambaris Vater habe heute früh Kshīroda zu ihr geschickt mit der Botschaft, er rechne auf sie, um Kādambarī von ihrem Vorsatz abzubringen. Zu diesem Behufe habe sie also Taralikā mit Kshīroda zu Kādambari geschickt. Dass Taralikā erst am anderen Morgen mit Keyūra-raka zurückkehrt, ist bereits oben bemerkt worden. Mahāśvetā erkundigt sich nach dem Befinden Kādambaris. Taralikā erwidert, sie sei wohl, ihre Antwort aber auf die Aufforderung Mahāśvetās werde ihr Keyūra-raka mittheilen. Dieser erklärt denn auch, dass Kādambarī an ihrem Vorsatz festhalte, worauf Mahāśvetā lange nachsinnt und Keyūra-raka entlässt mit der Zusage, sie werde selbst Kādambarī besuchen. Dann macht sie Candrāpīḍa selbst den Vorschlag, mit ihr nach Hemakūṭa zu gehen, denn der Sitz des Gandharven-

königs sei schön und wundervoll und er werde nicht nur Hemakūṭa, sondern auch Kādambarī kennen lernen. Candrāpīḍa erklärt sich dazu bereit, und beide machen sich auf, um Kādambarī zu besuchen. Von Taralikā ist hier nicht die Rede, doch auch sie folgt Mahāśvetā, denn sie erscheint später ebenfalls in Hemakūṭa. Dagegen ist, abweichend von der Brihatkathā, Keyūraḥa vorausgegangen, und als Candrāpīḍa in Hemakūṭa anlangt, unterhält sich Kādambarī mit dem ersteren über den Prinzen und fragt ihn, wer er sei, was er gesagt und wieso er ein Freund Mahāśvetās geworden.

Der Besuch in Hemakūṭa wird nun sehr ausführlich geschildert. Bei der Begrüssung giebt Mahāśvetā der Kādambarī Auskunft über Candrāpīḍa, den sie mit Gewalt mitgebracht habe. Dann fordert sie Kādambarī auf, ihrem Gaste Ehre zu erweisen, und die letztere entschliesst sich nach langem Zögern, ihm Betel zu reichen. Nach einiger Zeit wird der Mahāśvetā gemeldet, dass der König und die Königin sie zu sprechen wünschen; bevor sie geht, fragt sie Kādambarī, wo Candrāpīḍa wohnen werde, worauf ihr die letztere ihre Liebe gesteht.

Ich übergehe nun die ausführliche Beschreibung, wie der Prinz den Tag in Hemakūṭa verbringt, wie sich Kādambarī wegen ihrer Liebe Vorwürfe macht, wie sie jenem dann ein kostbares Halsband als Geschenk schickt und ihn später mit Madalekhā selbst besucht. Hervorgehoben sei nur, dass Candrāpīḍa im Zweifel ist, ob er geliebt werde. Nach einer schlaflosen Nacht nimmt der Prinz am Morgen Abschied von Kādambarī und Mahāśvetā, die, abweichend von der Darstellung bei Somadeva, den Grund seiner Abreise der Kādambarī selbst mittheilt und in Hemakūṭa zurückbleibt. Von Gandharven geleitet, kehrt er nach der Einsiedelei zurück, wo er sein Heer mit Vaiśampāyana und Patralekhā antrifft. Am andern Morgen erscheint Keyūraḥa und bringt Candrāpīḍa das von ihm in Hemakūṭa zurückgelassene Halsband Kādambarīs wieder. Nachdem der Prinz von ihm gehört, wie Kādambarī in Gedanken an ihn den Tag verbracht, besteigt er sein Ross mit Patralekhā und eilt in Begleitung des Keyūraḥa wieder zu der Geliebten. Von diesem

zweiten Besuch Candrāpiḍas in Hemakūṭa wissen Kṣhemendra und Somadeva nichts. Derselbe ist übrigens sehr kurz, und zu erwähnen ist nur, dass der Prinz immer noch an der Liebe Kādambaris zweifelt und dass er ihr zu Gefallen Pattralekhā in Hemakūṭa zurücklässt. Von den Briefen, die er nach seiner Rückkehr erhält, habe ich schon oben gesprochen. Candrāpiḍa macht sich nach Ujjayinī auf. Er beauftragt Meghanāda, den Sohn des Balāhaka, seine Freundin Pattralekhā, die Keyūraka zweifellos nach der Einsiedelei bringen werde, nach Hause zu geleiten; durch Keyūraka aber sollen Entschuldigungen und Grüsse nach Hemakūṭa bestellt werden mit dem Versprechen, dass er wiederkommen werde. Dieses Versprechen giebt der Prinz bei Kṣhemendra und Somadeva der Manorathaprabhā-Mahāśvetā. Nachdem Candrāpiḍa dem Vaiśampāyana befohlen, ihm mit dem Heere langsam zu folgen, reitet er mit Gefolge voraus. Unterwegs besucht er einen Tempel der Durgā, dem ein draviḍischer Mönch vorsteht, eine Episode, die der Brihatkathā fremd ist, und erreicht nach einigen Tagen Ujjayinī. Bald holen ihn dort auch Meghanāda und Pattralekhā ein, und letztere erzählt ihm ausführlich von der Liebe der Kādambarī. Mitten in dieser Erzählung der Pattralekhā bricht Bāpas Roman ab, und die Fortsetzung ist von Bhūṣaṇabhaṭṭa.

Alles, was nun in der Kādambarī folgt, stimmt mit wenigen Ausnahmen nicht mehr mit der Darstellung der Uebersetzer der Brihatkathā überein. Der Schluss des Romans ist kurz folgender.

Candrāpiḍa ist nun von der Liebe der Kādambarī überzeugt. Als bald darauf Keyūraka in Ujjayinī erscheint und ihm die Verzweiflung Kādambaris schildert, nachdem sie die Abreise des Geliebten erfahren, will er zu ihr eilen. Inzwischen wird ihm gemeldet, dass sein Heer Daśapura erreicht habe; er schickt Keyūraka mit Pattralekhā und Meghanāda zu Kādambarī voraus und bricht selbst am folgenden Tage auf, um Vaiśampāyana, den er noch am Rath fragen will, schneller zu sprechen. Zu seinem Erstaunen wird ihm aber, als er sein Heer erreicht, gesagt, dass Vaiśampāyana dem Heere nicht gefolgt, sondern am Acchodasee zurückgeblieben sei. Es sei



etwas Merkwürdiges mit ihm vorgegangen: er habe, als er in die Nähe des Sees gekommen, sich von der Stätte nicht trennen können und gebeten, ihn dort zurückzulassen. Candrāpiḍa kehrt nach Ujjayini zurück und bricht, nachdem er die Erlaubniss des Königs eingeholt, auf, um Vaiśampāyana zu suchen. Da er ihn aber nicht finden kann, wendet er sich an Mahāśvetā, und diese erzählt ihm, dass Vaiśampāyana bei ihr gewesen sei und sie mit Liebesanträgen belästigt habe, worauf sie ihn, da sie Puṇḍarika treu bleiben wollte, verflucht habe, ein Papagei zu werden. Diese Nachricht macht auf Candrāpiḍa einen solchen Eindruck, dass sein Herz bricht und er stirbt. Da erscheint plötzlich Kādambarī, von Pattralekḥā begleitet, und als sie den Geliebten todt sieht, will sie aus Verzweiflung den Scheiterhaufen besteigen; doch wiederum ertönt eine Stimme, die der Mahāśvetā die Wiedervereinigung mit Puṇḍarika verheißt und den Leichnam Candrāpiḍas sorgfältig zu hüten gebietet. Ueber dieses Wunder sind alle erstaunt ausser Pattralekḥā, die zu dem Rosse Candrāpiḍas eilt und sich mit ihm in den See stürzt. Sofort taucht aus dem Wasser ein Jüngling hervor, den Mahāśvetā als Kapiñjala, den Freund ihres geliebten Puṇḍarika, erkennt. Von ihm erfährt sie, dass Puṇḍarika, als er aus Liebe zu ihr den Geist aufgab, den Mond, dessen Strahlen seine Liebespein vermehrten, verflucht habe; mindestens in zwei Geburten aus unglücklicher Liebe zu sterben, worauf auch der Mond den Puṇḍarika im Zorne verflucht, mit ihm Freude und Leid zu theilen. Später aber, als sein Zorn gewichen, habe der Mond mit Rücksicht auf Mahāśvetā, die durch ihre Mutter Gauri aus dem seinen Strahlen entsprossenen Apsarasgeschlechte stamme, den Leib des Puṇḍarika entführt, um ihn durch sein Licht zu erhalten. Ferner sagt Kapiñjala, er selbst sei durch den Fluch eines Vaimānika in ein Pferd verwandelt worden mit dem Versprechen, dass dieser Fluch mit dem Tode seines Herrn ein Ende erreichen würde; auch habe ihm dasselbe himmlische Wesen offenbart, dass der Mond als Sohn des Königs Tārāpiḍa von Ujjayini, Puṇḍarika als Sohn seines Ministers Śukanāsa und er selbst als das Ross des Prinzen wiedergeboren werden würden; der von Mahāśvetā

verfluchte Jüngling sei niemand anders gewesen als eine Incarnation des Puṇḍarika.

Die beiden Freundinnen Mahāśvetā und Kādambari bleiben nun zusammen in der Einsiedelei. Die letztere bewacht und verehrt den Körper Candrāpīdas, der sich unverwest erhält. Auch Tārāpīḍa und Vilāsavati, Śukanāsa und Manoramā, die inzwischen erfahren, was sich mit Candrāpīḍa zugegetragen, kommen nach der Einsiedelei und verweilen daselbst.

Hiermit schliesst die Erzählung des Asceten Jābāli, und was der Papagei noch weiter hinzufügt, wie er an den Hof des Königs Śūdraka gelangt sei, stimmt mit der Darstellung Somadevas überein. Doch hat die Kādambari auch hier einige Zusätze: so erscheint Kapiñjala in der Einsiedelei des Jābāli und überbringt dem Papagei den Befehl seines Vaters Śvetaketu, diesen Ort nicht zu verlassen, bis das von ihm um seinerwillen dargebrachte Opfer beendigt sei; der Papagei wird gefangen, als er nach Norden fliegt, um Mahāśvetā zu erreichen; als er dem Cāṇḍālamädchen übergeben wird, redet sie ihn als ihren Sohn an und sperrt ihn in einen Käfig ein. Wer das Mädchen sei, weiss der Papagei nicht.

König Śūdraka lässt nun das Cāṇḍālamädchen holen und erfährt von ihr, die ihn als den Mond und als den Geliebten Kādambaris anredet, dass er eben die Geschichte seines eigenen früheren Lebens gehört; sie selbst aber sei Lakshmi, die Mutter des Papageien, der, von Liebe geblendet, den Befehl seines Vaters Śvetaketu übertreten habe. Auf sein Geheiss habe sie den Sohn gefangen gehalten, um ihn zur Reue zu bewegen, und um die Berührung mit den Menschen zu vermeiden, habe sie die Gestalt eines Cāṇḍālamädchens angenommen. Nun sei das Opfer des Śvetaketu vollbracht, und der Fluch habe sein Ende erreicht. Nach diesen Worten steigt Lakshmi gen Himmel auf, Śūdraka aber sehnt sich wieder nach seiner früheren Geliebten Kādambari, legt seinen Leib als Śūdraka ab und fährt in den von Kādambari gepflegten todtten Körper Candrāpīdas. Auch der Papagei wird wieder Puṇḍarika und erscheint als solcher in Begleitung des Kapiñjala vor Mahāśvetā. Nun sind

endlich beide Paare vereint. Madalekhā theilt das Geschehene den Eltern des Candrāpīḍa mit, während Keyūraḥa nach Hemakūṭa eilt, um die freudige Nachricht Haṁsa und Citraratha zu überbringen. Beide erscheinen Tags darauf in der Einsiedelei mit ihren Gemahlinnen. So sind alle Personen des Romans beisammen; nur Pattra-lekhā fehlt, und als Kādambārī ihren Gatten nach ihr fragt, sagt dieser, sie sei die Gemahlin des Mondes Rohiṇī gewesen, die sich von ihrem auf Erden als Candrāpīḍa weilenden Gemahl nicht habe trennen wollen und ihm deshalb dahin gefolgt sei.

Man sieht, dass der Schluss der Kādambārī ganz anders ist als derjenige der Geschichte vom König Sumanas. Ich hebe hervor, dass in der letzteren Sumanas eine Incarnation des Rāsmimat, des Geliebten der Śiva verehrenden Manorathaprabhā ist, Somaprabha aber unverändert bleibt; in der Kādambārī dagegen ist Śūdraka, der dem Sumanas entspricht, eine Incarnation des Candrāpīḍa, des Gegenbildes Somaprabhas und des Geliebten der Gandharvaprinzessin Kādambārī, und zugleich die zweite Incarnation des von Puṇḍarīka verfluchten Mondes. Ferner ist bei Kshemendra und Somadeva das Nishādamädchen mit Makarandikā, der bei Bāṇa die Kādambārī entspricht, identisch und als solche die Tochter des später in einen Papagei verwandelten Vidyādharakönigs Sūhāvikrama, der nach Somadeva noch früher ein Bishi war; in Bāṇas Roman dagegen ist das Cāṇḍālamädchen die Göttin Lakshmi, die Mutter des Puṇḍarīka und mithin auch des Papageien Vaiṣaṇpāyana, der zweiten Incarnation Puṇḍarīkas, während Kādambārī unverändert bleibt. Der Ministersohn Vaiṣaṇpāyana ist in der Kādambārī die erste Incarnation des Puṇḍarīka; Kshemendra und Somadeva, bei denen der Ministersohn Priyaṅkara ebenfalls vorkommt, wissen von dieser Incarnation nichts. Ebenso wenig ist bei ihnen davon die Rede, dass das Ross des Somaprabha die Incarnation irgend einer Person sei, während, wie wir wissen, in der Kādambārī Indrāyudha niemand anders ist als Kapīṇjala, der Budhadatta des Kshemendra. So sind die Rollen der auftretenden Personen in der Kādambārī zum Theil ganz verschoben.



Dagegen bleibt in beiden Recensionen die Person der Manorathaprabhā bez. Mahāśvetā unverändert, und ausserdem entsprechen bei Bāpa die beiden Paare Puṇḍarika-Mahāśvetā und Candrāpiḍa-Kādambari genau denen der Brihatkathā, nämlich Rāsmimat-Manorathaprabhā und Somaprabha-Makarandikā. Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die Geschichte vom König Sumanas noch verhältnissmässig einfach ist, Bāpas Kādambari dagegen viel complicirter. Schon daraus ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass die Fassung des Romans nicht die ursprüngliche ist.

Es fragt sich nun, ob diese Aenderungen an der ursprünglichen Fassung, von denen die wichtigsten erst in dem zweiten Theile hervortreten, von Bhūṣapabhatta herrühren oder auf Bāpa selbst zurückzuführen seien. Ich glaube, dass wenigstens bezüglich einiger derselben das Letztere ganz entschieden bejaht werden muss, denn der zweite Theil der Kādambari schliesst sich logisch an den ersten an. Es sei hier daran erinnert, dass schon in diesem ersten Theile der Papagei und der Ministersohn denselben Namen Vaiśampāyana führen, woraus sich ihre Identität ergibt. Auch der Name des Vaters des letzteren, Śukanāsa, deutet darauf hin, dass sein Sohn als Papagei wiedergeboren werden wird. Dass ferner schon Bāpa denselben Ministersohn als eine Incarnation des Puṇḍarika erscheinen lassen wollte, beweist der von seinem Vater geträumte Traum von dem weissgekleideten Brahmanen (Kād. 65, 13 f.: *dhautasakalavāsasā śāntamūrtinā divyākṛitinā deijena*) und dem Lotus (Kād. 65, 14 f.: *vikacaṁ candrakalāvadātadalaśatam ūlulakesarasahasrajaṭāṇaṁ makaraṇḍabindusūkaravarāṇi puṇḍarikam*). Dieser Brahmane ist wohl, wie aus der Beschreibung desselben ersichtlich, niemand anders als der Ascet Śvetaketu, der Vater des Puṇḍarika, und seine weisse Kleidung steht auch wohl in Beziehung zu der Geliebten des Puṇḍarika, Mahāśvetā. Die Lotusblume aber ist Puṇḍarika selbst, der Sohn der auf einem Lotus sitzenden Lakshmi, und ihre Staubfäden sind die Haarflechten des jungen Asceten. Man vergleiche Kād. 144, 12, wo dieselbe Beschreibung des Lotus wiederkehrt: *vikacasahasrapattrapuṇḍarikopaviṣṭā devī lakṣmīḥ*. Auf den Gedanken, das

Cāṇḍālamāḍchen als eine Incarnation der Göttin Lakṣmī erscheinen zu lassen, brachte wohl Bāṇa selbst oder Bhūṣhaṇabhaṭṭa ihre auch in der Brihatkathā erwähnte grosse Schönheit. Uebrigens wird das Mädchen schon Kād. 10, 23 f. (*uraḥsthalanivāsasamkrāntanārḍyaṇa-dehaprabhāṣyāmalitām iva śriyam*) mit Śrī verglichen.

Wer die leuchtende Gestalt sei, die den Körper des Rāsmimat-Puṇḍarika entführt, ist in der Brihatkathā nicht gesagt; dagegen weist die Beschreibung derselben bei Bāṇa (Kād. S. 169 f.) deutlich auf den Mond hin, denn sie geht aus diesem hervor (*candramanḍa-lavinirgataḥ*), ist weiss wie ein bei Mondesaufgang aufblühender Lotus (*kumudadhavaladehaḥ*), die Perlen auf ihrer Brust gleichen Sternen (*tārāgaṇam iva grathitam atitāraśa-hṛam urasī dadhānaḥ*) u. s. w. Was der Mond mit Puṇḍarika zu schaffen habe, wird erst im zweiten Theile erklärt.

Ferner deutet schon Bāṇa selbst an, dass das Ross Indrāyudha ein incarnirtes göttliches Wesen ist, denn beim Anblick desselben denkt Candrāpīḍa (Kād. 50, 14 ff.): *atitejasvitayā mahāprāṇatayā ca sadāivateveyam asyākṛitīḥ* | . . . *daivatāny api hi munīśāpacaśād ujjhātanijaśarīrakāṇi śāpavācanopanītāni śarīrāntarāny adhyāsata eva*; und er erinnert sich, gehört zu haben, dass die Apsaras Rambhā durch den Fluch des Muni Sthūlāsīras in eine Stute verwandelt wurde. Vielleicht sind auch in der Beschreibung des Indrāyudha Kād. 79, 22 die Worte *eratinam iva bhasmasitapuṇḍrakāṅkitamukham* eine Anspielung auf seine frühere Existenz als Büsser. Dass das Ross nicht geboren wurde, sondern aus dem Meere hervorging, haben wir bereits gesehen; dies wird im zweiten Theile (Kād. 321, 6 f.) erklärt, wo Kapiṇjala erzählt: *ahaṁ tu tadecanānantaram evādhahsthīte mahodadhau nyapatam* | *tasmāc ca turaṅgibhūyaivodatiṣṭham*.

Endlich ist die Person der Patralekhā, wie wir wissen, von Bāṇa selbst eingeführt, ihr Erscheinen aber wird erst im Uttarabhāga genügend motivirt.

Aus dem Gesagten geht, wie ich glaube, hervor, dass Bhūṣhaṇabhaṭṭa mit dem Plan seines Vaters wenigstens in seinen Hauptzügen wohl vertraut war. Ausserdem muss auch er gewusst haben,

dass Bāpa den Stoff zu seinem Roman der Brihatkathā entnommen hatte, denn die Darstellung der weiteren Schicksale des Papageien nach der Erzählung des Jābālī stimmen auch bei ihm im Grossen und Ganzen mit derjenigen des Somadeva überein (Kshemendra kürzt hier seine Vorlage sehr ab, kann daher nicht in Betracht kommen). Mithin haben beide Theile der Kādambārī trotz ihrer Abweichungen Guṇāḍhyas Brihatkathā zur Quelle, und da die letztere uns nur mittelbar durch die abgekürzten Reproductionen Kshemendras und Somadevas bekannt ist, so mögen auch einige Einzelheiten, die in diesen fehlen, in der Kādambārī aber enthalten sind, auf dieselbe Quelle zurückgehen. Neben der Brihatkathā sind aber noch andere Quellen der Kādambārī zu nennen, deren Kenntniss wir CARTELLIERI, JACORI, F. W. THOMAS und PETERSON verdanken. Die Resultate ihrer Forschungen will ich hier kurz zusammenstellen.

Nach CARTELLIERI<sup>1</sup> sind drei Beschreibungen in der Kādambārī Nachahmungen ähnlicher Schilderungen in der Vāsavadattā des Subandhu, und zwar die Beschreibung von Ujjayinī (Kād. 50 ff. und Vāsavadattā ed. Hall 110 ff.), des Vindhya (Kād. 19 f. und Vās. 82, 5 ff. und 243, 4 ff.) und der ersten Begegnung Candrāpīḍas mit Kādambārī (Kād. 182 ff. und Vās. 216 ff.). Andere parallele Stellen aus der Vāsavadattā und der Kādambārī werden von F. W. THOMAS<sup>2</sup> aufgezählt. Es lassen sich aber noch mehr Berührungspuncte zwischen diesen beiden Werken auffinden (vgl. die sachlichen Anmerkungen zu V. 4 und V. 8), und das Verhältniss der Kādambārī zu dem Werke Subandhus ist bis jetzt noch nicht erschöpfend untersucht worden. Ich will hier nur auf eins aufmerksam machen, nämlich auf den Streit zwischen dem Papagei Parihāsa mit der *sārikā* Kālindī, der sich in der Schilderung des Besuches Candrāpīḍas bei Kādambārī als Episode (Kād. 194, 10 ff.) eingeschaltet findet. Schon PETERSON (Kād. II, 14, Note) hat daran erinnert, dass etwas Aehnliches auch die Vāsavadattā (S. 108 f.) hat; eine Entlehnung durch Bāpa hat

<sup>1</sup> „Subandhu and Bāpa“ in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1887, I, S. 132.

<sup>2</sup> „Subandhu and Bāpa“ in der eben genannten Zeitschrift, 1898, XII, 31 f.



er aber um so weniger behauptet, als er an einer anderen Stelle (Kād. II, 71—73) die Meinung ausspricht, dass die von Bāṣa im Harshacarita erwähnte Vāsavadattā nicht das Werk Subandhu sei. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass die Episoden Bāṣas und Subandhu nicht von einander unabhängig sind. In beiden findet nämlich der Streit zwischen denselben Vögeln, die, wie sonst öfters, gepaart erscheinen, statt, und in beiden ist es die *sārikā*, die auf den Papagei eifersüchtig ist und ihn deshalb schilt. Zwar wirft sie ihm in der Vāsavadattā vor, er sei wohl einer anderen *sārikā* nachgegangen, während bei Bāṣa Kādambaris Betelträgerin Tamālikā als ihre Rivalin erscheint; aber gerade dieser Name verräth die Quelle Bāṣas, denn bei Subandhu (Vās. 162 f.) kommt der Papagei in Begleitung der Vertrauten (*sārikā*) der Vāsavadattā, die denselben Namen Tamālikā führt.

Dass eine Stelle der Kādambarī (160, 17—20) eine Entlehnung aus dem Śiṣupālavadha des Māgha verräth, hat HERMANN JACOBI<sup>1</sup> gezeigt.

Endlich verdanken wir PETERSON, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Kādambarī dieses Werk einer gründlichen Untersuchung und Würdigung unterzogen hat, werthvolle Mittheilungen über das Verhältniss der Kādambarī zu Bāṣas zweitem grösseren Werke, nämlich dem Harshacarita. PETERSON hat (Kād. II, 46 ff.) gezeigt, dass die Kādambarī vielfach Anklänge an die legendarische Geschichte des Geschlechts Bāṣas im Harshacarita enthält. Die betreffenden Stellen des letzteren sind nach ihm die ersten Skizzen zu der wahrscheinlich später verfassten Kādambarī. So wird im Harshacarita erzählt, dass Gott Brahmans Gattin Sarasvatī von Durvāsas verflucht wurde, eine Zeitlang unter den Sterblichen auf Erden zu verweilen. Die Göttin muss sich fügen und verbringt die vorgeschriebene Zeit in Gesellschaft der sie begleitenden Sāvitrī am Ufer des Śoṇa, dem Dienste Śivas ergeben. Hier machen die beiden Frauen die Bekanntschaft des schönen Jünglings Dadhica und seines Begleiters Vikukshi, die von ihren Rossen abgestiegen sind und die

<sup>1</sup> On Bhāravi and Māgha in derselben Zeitschrift, 1889, III, 141 f.

Einsiedelei besuchen. Sie werden gastlich empfangen, worauf Sāvitrī von Vikukshi erfährt, dass Dadhīca der Sohn des heiligen Cyavana und durch seine Mutter der Enkel des Königs Saryāta sei. Als sich die beiden Männer entfernt, ist Sarasvatī von Liebe zu Dadhīca erfüllt. Bald erhält sie Nachricht von dem Geliebten durch Mālātī, den Lebenshauch des Prinzen, die zu Ross über den Sopa setzt und der Göttin Grüsse und eine Liebeserklärung von ihrem Herrn überbringt. Am selbigen Tage erscheint Dadhīca, nur von Mālātī begleitet, bei Sarasvatī, und nach einiger Zeit gebiert diese einen Sohn, Sārasvata genannt, den Dadhīca, da die Göttin inzwischen in ihr himmlisches Heim zurückgekehrt, der Pflege der Akṣamālā anvertraut, während er selbst Ascet wird. Akṣamālā erzieht den Knaben zugleich mit ihrem eigenen Sohn Vatsa, der an demselben Tage wie Sārasvata geboren ist, und durch die Bande der innigsten brüderlichen Liebe verbunden wachsen beide Knaben heran.

Diese Erzählung erinnert lebhaft theils an die Begegnung und das Liebesverhältniss zwischen Mahāśvetā und Puṣṭarika, theils auch daran, wie die erstere nach dem Tode des Geliebten Busse thut und mit Candrāpiḍa bekannt wird. Freilich finden sich diese Züge auch in der Geschichte vom König Sumanas wieder, so dass man annehmen könnte, dass auch diese Geschichte des Harṣacarita auf die Brihatkathā zurückgehe. Anderen Zügen derselben dagegen, die Kṣhemendra und Somadeva fremd sind, begegnen wir auch in der Kādambari. So ist Mālātī, wie schon Petersen bemerkt hat, das Original der Patralekhā. Ich hebe hervor, dass ihre Freundschaft mit Dadhīca seiner Liebe nicht im Wege steht, da sie selbst das Verhältniss mit Sarasvatī anknüpft und ihren Freund sogar zum Stelldiebhin begleitet, sowie dass sie zu Ross erscheint, wie auch Patralekhā Candrāpiḍa auf Schritt und Tritt folgt, mit ihm Indrāyudha besteigt, um ihn nach Hemakūṭa zu begleiten, und sich nach seinem Tode mit dessen Ross in den See stürzt. Ebenso ist auch die Freundschaft des Sārasvata und des Vatsa das Gegenstück des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Candrāpiḍa und Vaiṣaṇḍīpāyana in der Kādambari, wo sie ebenfalls Altersgenossen sind.

Auf vereinzelte Ausdrücke und Ideen, die sich im Harshacarita und in der Kādambarī wiederholen, haben COWELL und THOMAS in den Noten zu ihrer englischen Uebersetzung des Harshacarita (London 1897) aufmerksam gemacht. Ich füge noch hinzu, dass von den Personennamen in der Kādambarī die Namen Hanṣa und Śūdraka auch im Harshacarita vorkommen; auch eine Betelträgerin Patralatā wird im Harshacarita erwähnt, ein Synonym des Namens Patralekhā.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wenn das Harshacarita thatsächlich das frühere Werk Bāpas ist, was durchaus nicht feststeht, dasselbe ebenfalls in einem gewissen Sinne als Quelle der Kādambarī gelten kann.

Es dürften endlich noch, wie ebenfalls PETERSON (l. c. S. 39, Note, vgl. S. 51) hervorgehoben hat, auch Reminiscenzen aus Bāpas eigenem Leben in der Kādambarī verwerthet sein. Aus des Dichters Autobiographie im Harshacarita erfahren wir nämlich, dass er seine Mutter als Kind verlor und dass ihm sein Vater eine wahre Mutter gewesen; als Bāpa etwa vierzehn Jahre alt war, starb auch sein Vater, und sein Tod verursachte dem Sohne grossen Schmerz. Diese Erinnerung war vielleicht nicht ohne Einfluss auf die Fassung derjenigen Stellen in der Kādambarī, wo Bāpa die zärtliche Pflege des verwaisten Papageien durch dessen Vater und nach dem Tode des letzteren die Vorwürfe schildert, die sich der Papagei wegen seines Mangels an Liebe und seiner Undankbarkeit macht, da er lediglich an seine eigene Lebensrettung denke. Zwar sind an diesen Stellen die Thatsachen dieselben wie bei Kṣhemendra und Somadeva, aber die rührende Schilderung Bāpas mag ihm sein selbsterlebtes Leid eingegeben haben.

Ogleich sich nun in der Kādambarī gar verschiedene heterogene Elemente unterscheiden lassen, so hat sie doch Bāpa nicht ohne Geschick zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt. Auf den litterarischen Werth dieser Arbeit gehe ich nicht näher ein und verweise auf die Würdigung derselben durch PETERSON (Kād. n, 36—43). Hier mag folgende Bemerkung genügen. Während die ursprüngliche



Geschichte vom König Sumanas in der Gestalt wenigstens, wie sie uns von Kshemendra und Somadeva überliefert ist, im Grossen und Ganzen nur eine Reihe von allerhand merkwürdigen Begebenheiten ist, hat Bāṇa diesen rohen Stoff nicht nur geändert, sondern künstlerisch umgeformt, belebt und ausgeschmückt, kurz er hat ihn zu einem nach indischer Auffassung spannenden und wegen seines dichterischen Schmuckes hochpoetischen Roman verarbeitet. Mögen ihm späterhin noch anderweitige Entlehnungen nachgewiesen werden, ein warm fühlendes Herz, dichterische Begabung sowie eine Meisterschaft in Naturbeschreibungen und in der Schilderung von Seelenzuständen wird man ihm wohl nie absprechen.

(Schluss folgt.)

# Die Theorie der Schlussfolgerung (*anumāna*) nach der Sāṃkhya-tattva-kaumudī des Vācaspati-miśra.

Von

Albert Bürk

(Tübingen).

## §. 1. Einleitung.

Die Sāṃkhya-Philosophie stellt drei Erkenntnismittel (*pramāṇa*) auf: *dṛṣṭa* (Sinneswahrnehmung), *anumāna* (Schlussfolgerung) und *apta-vacana* (zuverlässige Mitteilung). Vom *anumāna* sagt Iṣvara-kṛṣṇa in Kārikā 5: *trividham anumānam akhyātam*. Hier bezieht er sich auf Nyāyasūtra I, 5, wo es heisst: *atha tat-pūrvakan* [d. h. *pratyakṣa-pūrvakan*] *trividham anumānam: pūrvavac, cheṣavat, sāmānyato dṛṣṭaṃ ca*. Die Dreiteilung des *anumāna* und die Benennung seiner Unterarten stammt also aus dem Nyāya-System. So lag es denn nahe anzunehmen, auch die Bedeutung jener drei Termini sei in den Sāṃkhya-Schriften dieselbe, wie in der Nyāya-Vaiśeṣika-Schule. Von solchen Erwägungen ausgehend,<sup>1</sup> hat Prof. GARBE in seinem Buche über die *Sāṃkhya-Philosophie*, S. 153 die Erklärung für *pūrvavat* (Schluss von der Ursache auf die Wirkung) und *cheṣavat* (Schluss von der Wirkung auf die Ursache) nach der Nyāya-Litteratur gegeben, in einer Fussnote zu *cheṣavat* jedoch darauf hingewiesen, dass die Kommentatoren zu den Sāṃkhya-Texten hier eine andere Auslegung haben. *Sāmānyato dṛṣṭa* ist *Sāṃkhya-Philos.*, S. 154 unserem Induktionsschluss gleichgesetzt. Prof. JACONI hat dann in seiner Rezension (*Götting. Gel. Anz.* 1895, S. 204) die eben erwähnte Er-

<sup>1</sup> Vgl. GARBE, *Sāṃkhya-Philos.*, S. 150.

klärung von *pūrvavat* und *çeçavat* wiedergegeben, ohne weitere Bemerkungen daran zu knüpfen. Dagegen bemerkte er zu *sāmānyato dyṣṭa*, man könnte diesen Terminus ebensogut mit ‚deduktiv‘ übersetzen. Diese seine Ansicht entwickelt JACOB an *Vijñānabhikṣu*’s Beispiel, verweist zu Gunsten von GARBE’s Uebersetzung auf die indische Anschauung, dass das Genus dem einzelnen Dinge inhäriere, und schliesst dann mit den Worten: ‚Der Schluss *sāmānyato dyṣṭa* umfasst also induktive und deduktive Schlüsse; aber alle sind nach indischer Auffassung deduktiv.‘

Wollen wir nun feststellen, was *pūrvavat*, *çeçavat* und insbesondere *sāmānyato dyṣṭa* in der Sāṃkhya-Philosophie bedeuten, so wird es darauf ankommen, die wichtigste Quellenstelle, nämlich Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 5, gründlich zu untersuchen. In zweiter Linie käme das Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya zu Sūtra I, 103 in Betracht. Doch wird es genügen, hierauf gelegentlich zu verweisen, da *Vijñānabhikṣu* in den Beispielen für *pūrvavat* und *sāmānyato dyṣṭa* und auch sonst im wesentlichen mit seinem Vorgänger Vācaspati-miśra übereinstimmt.

## §. 2. Allgemeine Definition und Einteilung des *anumāna*.

Im Anschluss an Kārikā 5, wo es heisst: *trividham anumānam ākhyātān, tat liṅga-liṅgi-pūrvakam*, giebt Vācaspati-miśra zunächst eine allgemeine Definition<sup>1</sup> des *anumāna*. Er fasst dieselbe in die Worte zusammen: *vyāpya-vyāpaka-bhāva-pakṣa-dharmatā-jñāna-pūrvakam anumānam*. Demnach ist es ein Doppeltes, was jede Art des *anumāna* voraussetzt:

1. die Erkenntnis des Verhältnisses, das zwischen dem ständig Begleiteten, *vyāpya* (*B*) und dem ständigen Begleiter, *vyāpaka* (*C*) besteht; z. B. ‚Wo Rauch (*B*) ist, da ist stets Feuer (*C*)‘, oder ‚Jede Thätigkeit (*B*) setzt ein Werkzeug (*C*) voraus‘. *Vyāpya* (*B*), womit der Ausdruck *liṅga* (Merkmal) der Kārikā erklärt wird, entspricht, wie bekannt, dem terminus medius unseres Syllogismus. *Vyāpaka*

<sup>1</sup> Vgl. hier und überall im folgenden GAUME, Uebers. der Sāṃkhya-tattva-kaum. in den Abh. d. k. bayer. Akad. d. W. L. CL. xix, Bd. III. Abt. 8, 547–550.

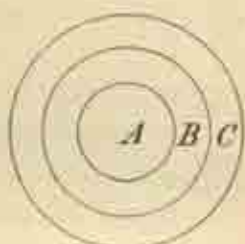


(C) erklärt den Ausdruck *liṅga* (Träger des Merkmals) und entspricht dem terminus major. *Vyāpya-vyāpaka-bhāva*, d. h. die *vyāpti*, entspricht der *propositio major*.

2. die Erkenntnis des Verhältnisses, das zwischen dem Subjekt der Schlussfolgerung, *pakṣa* (A) und dem ständig Begleiteten, *vyāpya* (B) besteht; z. B. ‚Der Berg (A) raucht (B)‘, oder ‚Die Wahrnehmung der Farbe (A) ist eine Thätigkeit (B)‘. *Pakṣa* (A) entspricht also dem terminus minor und ‚die Wahrnehmung der Farbe ist eine Thätigkeit‘ der *propositio minor*.

Dies also sind nach Vacaspatimiśra die beiden Voraussetzungen oder — wie wir sagen würden — Prämissen des *anumāna*. Dieses selbst besteht dann in der Erkenntnis, dass, weil B in die Sphäre von C und A in die Sphäre von B fällt, A auch in der Sphäre von C liegt; z. B. ‚Der Berg (A) hat Feuer (C)‘, oder ‚Die Wahrnehmung der Farbe (A) erfordert ein Werkzeug (C)‘.

In der Einteilung des *anumāna* weicht Vacaspatimiśra von der Sāṃkhya-kārika (*trividham anumānam akhyātam*, vgl. §. 1) insofern ab, als er zunächst zwei Arten desselben unterscheidet, nämlich 1. das ‚geradezu gehende‘,<sup>1</sup> *vita* und 2. das ‚nicht geradezu gehende‘, *avita*. Diese höchst interessante Zweiteilung, die sich nur bei Vacaspatimiśra findet,<sup>2</sup> wird weiter unten besprochen werden. Die Art und Weise, wie *pūrvavat*, *çeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* diesen beiden Kategorien zu subsumieren sind, ist aus folgender Uebersicht zu ersehen:



*anumāna:*

1. *vita*:

a) *pūrvavat*,

b) *sāmānyato dṛṣṭa*;

2. *avita* : *çeṣavat*.

<sup>1</sup> Vgl. GARBE a. a. O., S. 548.

<sup>2</sup> Dies beweist der Nyāyakoṣa (2. Aufl.): *etāni anumāna-viśeṣaḥ. Noto: Anvaya-mukhena pravartamānam anumānam ity arthaḥ* (Sāṃkhya<sup>o</sup> kau<sup>o</sup> kāri<sup>o</sup> 5).

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XV. Bd.

§ 3. *Çeṣavat*.

Vācaspatimiśra erklärt nun zuerst *çeṣavat*. *Çeṣa* bedeutet das, was übrig bleibt (*giṣyate*), was als Rest übrig gelassen wird (*pariṣisyate*). Diejenige durch *anumāna* gewonnene Erkenntnis, die etwas, was übrig bleibt, zum Gegenstand hat, heisst *çeṣavat* (*giṣyate pariṣisyata iti çeṣaḥ; sa eva viśayatayā yasyā 'sty anumāna-jñānasya, tac çeṣavat*); z. B.:<sup>1</sup>

1. Fäden und Kleid (oder Thon und Topf) sind nicht verschieden.
2. Denn es kann weder Zusammenkommen noch Getrenntheit zwischen ihnen hergestellt werden.

3. Wo es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist bekanntlich das Zusammenkommen möglich, wie im Falle der Schlüssel und der in dieselbe gelegten Früchte; oder es besteht Getrenntheit, wie im Falle des Himalaya und des Vindhya-Gebirges.

4. In unserem Falle giebt es aber weder Zusammenkommen noch Getrenntheit.

5. Deshalb sind Fäden und Kleid (bezw. Thon und Topf) nicht verschieden.<sup>2</sup>

Wollen wir dieses Beispiel richtig würdigen, so müssen wir uns gegenwärtig halten, dass wir hier nicht ein Exempel für formale Logik vor uns haben, sondern einen Beweis für den Sāṅkhya-Lehrsatz, dass das Produkt mit der Ursache identisch ist. Nun giebt es bekanntlich zwei Arten des Beweises, den direkten und den indirekten. Der Beweis ist ein indirekter oder apagogischer (oder Beweis durch Ausschliessung), wenn das *sādhyā* oder demonstrandum aus einem disjunktiven Urteil durch Aufhebung der übrigen Disjunktionsglieder gewonnen<sup>3</sup> wird. Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, dass das obige Beispiel für *çeṣavat* ein indirekter Beweis ist, der in das bekannte indische Schema gepresst wurde.

Zu beweisen ist: Thon und Topf (oder Fäden und Kleid) sind nicht verschieden. Nun sind sie entweder, wie behauptet wird, nicht

<sup>1</sup> Vgl. GANER, Uebers. d. Sāṅkhya-t-k., S. 562.

<sup>2</sup> Unsere Logik würde die Glieder 3–5 als gemischten hypothetischen (Deduktions-) Schluss (*modus tollens*) bezeichnen.

<sup>3</sup> Vgl. STUART, *Logik*. II, 2. Aufl. §. 81.

verschieden, oder aber verschieden. Wären sie verschieden, so müßte bei ihnen Zusammenkommen oder Getrenntheit möglich sein. Dies ist aber nicht der Fall. Demnach ist das zweite Glied der Disjunktion, die Annahme der Verschiedenheit von Thon und Topf, unrichtig. Und es bleibt nur das andere Glied der Disjunktion übrig: Thon und Topf sind nicht verschieden. Quod erat demonstrandum.

Es ist also keine Künstelei, sondern der Sache ganz angemessen, wenn Vācaspatimiśra *çeṣa* durch *çisyate*, *pariçisyate* und nicht durch *kārya* erklärt.

Für unsere Auffassung, wonach *çeṣavat* dem indirekten Beweis entspricht, läßt sich nun noch eine weitere, sehr gewichtige Tatsache anführen, nämlich dass Vācaspatimiśra *çeṣavat* und *avita* identifiziert. *Avita* heisst ‚nicht geradezu gebend‘;<sup>1</sup> und ‚indirekt‘ bedeutet ja genau dasselbe.

Bekannter als die von Vācaspatimiśra gegebene Erklärung von *çeṣavat* ist die andere, wonach dieser Terminus den Schluss von der Wirkung auf die Ursache bezeichnet. Und es ist gewiss richtig, dass die Nyāya-Kommentatoren diese Deutung an erster Stelle geben. So sagt Vātsyāyana (zu Nyāyasūtra I, 5): *çeṣavat tad, yatra kāryeṇa kāraṇam anumiyate*; und auch Viçvanātha erklärt *çeṣa* mit *kārya*. Aber beide Kommentatoren sind weit davon entfernt, diese Auffassung für die allein mögliche zu halten. Vielmehr giebt jeder noch eine andere, nämlich Viçvanātha: *çeṣo vyatirekaḥ*,<sup>2</sup> *tadvat kevala-vyatireki 'ty arthaḥ*; und Vātsyāyana: *çeṣavan nāma pariçeṣaḥ*,<sup>3</sup> *sa ca prasakta-pratishedhe 'nyatra-prasaṅgāc chişyamāṇe sampratyayaḥ*. Diese letztere Stelle hat besonderes Interesse für uns; denn sie ist von Vācaspatimiśra bei der Erklärung von *çeṣavat* zitiert. Es heisst

<sup>1</sup> Vgl. GABER u. a. O., S. 548; ferner M. MÜLLER, *The six systems of Indian Philosophy*, p. 500, wo *avita* ebenso, nämlich mit *not straightforward* übersetzt, jedoch nicht weiter erklärt wird. — Wollte jemand *avita* lieber mit ‚negativ‘ wiedergeben, so würde dies auf dasselbe hinauskommen; denn es handelt sich um die Negation des einen Gliedes obiger Disjunktion, so dass das andere übrig bleibt.

<sup>2</sup> Vgl. hierüber M. MÜLLER, *ZDMG.* VI, S. 240.

<sup>3</sup> Vgl. M. MÜLLER, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 499.



bei ihm:<sup>1</sup> *yad āhuḥ: prasakta-pratiṣedhe 'nyatra'-prasāṅgac chiṣya-māṇe saṁpratyayaḥ pariṣeṣa iti*. Wir sehen also, dass Vācaspatimiśra's Erklärung von *çeṣavat* ähnlich schon vor ihm in der Nyāya-Litteratur vorhanden war. Dagegen findet sich der Terminus *avita* und dessen Identifikation mit *çeṣavat* nur in der Sāṅkhya-tattva-kaumaudī des Vācaspatimiśra.

#### §. 4. Schlusse und Beweis; *pūrvavat*.

Aus der im vorigen Paragraphen entwickelten Erklärung von *avita* ergibt sich von selbst, dass *vita* ‚geradezu gehend‘ den direkten Beweis bezeichnet. Dieser ist doppelter Art: *pūrvavat* und *sāmanvato dṛṣṭa*.

Es fällt vielleicht auf, dass das *anumāna* hier als Beweis angesprochen wird. Dies ist also kurz zu rechtfertigen. Bekanntlich unterscheidet sich der Beweis vom Schluss dadurch, dass das zu Beweisende im voraus bekannt ist und die Veranlassung zum Beweise bildet, und dass es beim Beweis nicht bloss (wie beim Schluss) auf die formale Richtigkeit des Verfahrens, sondern auch auf die materiale Wahrheit seiner Sätze ankommt.

Nun ist es für die Auffassung der Inder sehr bezeichnend, dass sie den Gegenstand des *anumāna* als *sādhyā*, d. h. demonstrandum an die Spitze ihres fünfgliedrigen Schemas stellen.<sup>2</sup> Bei den Sāṅkhya-Schriften ist ausserdem noch der Zusammenhang zu beachten, in dem sie das *anumāna* behandeln. Die Sāṅkhya-kārikā z. B. führt die drei *pramāṇa*'s (vgl. §. 1) auf, nachdem sie unmittelbar vorher die Hauptbegriffe des Systems — wie Urmaterie, Seele — in einer kurzen Uebersicht genannt hat. Wie Vācaspatimiśra bemerkt,<sup>3</sup> hat diese Reihenfolge ihren Grund darin, dass die *pramāṇa*'s eben jene Lehren

<sup>1</sup> Vgl. GARBE a. a. O., S. 548.

<sup>2</sup> Ferner liessen sich hier noch folgende Stellen des Tarkasamgraha nach [BALLANTYNE's] *Lectures on the Nyāya-Philosophy*, p. 31 und 32 anführen: ‚The process of inference is of two kinds, for one's self, and for another; ‚When one makes use of the five-membered form of exposition for the instruction of another, then is the process one of inference for the sake of another,‘ wozu SCHOPFHAUSEN, *Sāṁkhya Werke*, Bd II, Kap. 2, Abs. I verglichen werden kann.

<sup>3</sup> Vgl. GARBE, Uebers. d. Sāṅkhya-t-k., S. 543.

des Systems beweisen sollen. Wollte man also bei der Wiedergabe von *anumāna* zugleich zum Ausdruck bringen, welche Rolle dasselbe in der Sāṃkhya-Philosophie spielt, so wäre es nicht schlechthin als Schluss, sondern als syllogistischer Beweis zu bezeichnen.

Auf den Unterschied von Schluss und Beweis wäre hier nicht hingewiesen worden, wenn seine Beachtung nicht Vorbedingung für die richtige Würdigung der nunmehr folgenden Definitionen von *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* sein würde. In diesen werden uns nämlich nicht Bestimmungen formaler, sondern solche materialer Art entgegentreten. Wir erfahren aus ihnen nicht, wie bei *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* verfahren (dies sagte ja schon die für beide in gleicher Weise geltende allgemeine Definition des *anumāna*, vgl. §. 2), sondern was durch *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* gewonnen wird.

So hat *pūrvavat*<sup>1</sup> nach Vācaspatimiśra's Definition einen allgemeinen Begriff (*sāmānya*, z. B. Feuer) zum Gegenstand, dessen spezifische Merkmale (*sva-lakṣaṇa*, z. B. das Feuer auf dem Herde) sinnlich wahrnehmbar (*dṛṣṭa*) sind (*dṛṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-viśayaḥ pūrvavat*); z. B.:<sup>2</sup>

1. Der Berg hat ein Feuer.
2. Denn der Berg raucht.
3. Wo Rauch ist, da ist stets Feuer, z. B. auf dem Kochherd.
4. Der Berg raucht.
5. Also hat der Berg ein Feuer.<sup>3</sup>

#### §. 5. *Sāmānyato dṛṣṭa*.

Während *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* in der Art des Verfahrens (gemäss der allgemeinen Definition und als *vita*) übereinstimmen, unterscheiden sie sich nach ihrem Gegenstande, d. h. Resultate:<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ueber die Erklärungen der Nyāya-Litteratur vgl. M. MÜLLER, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 497, 499.

<sup>2</sup> Vgl. GANDE, s. a. O., S. 548, Anm. 1 u. S. 549; ferner Vijñānabhikṣu zu Sūtra I, 103.

<sup>3</sup> Unsere Logik würde die Glieder 3—5 als gemischten hypothetischen (Deduktions-) Schluss (*modus ponens*) bezeichnen.

<sup>4</sup> Diese speziellen Definitionen beziehen sich auf die *anumāni* (*conclusion*), „the knowledge resulting from the process“ (*Lectures on the Nyāya-Philosophy*, p. 30;

*pūrvavat:*  
*dr̥ṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-*  
*viṣayam,*

*sāmānyato dr̥ṣṭam:*  
*adr̥ṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-*  
*viṣayam;*

d. h. *sāmānyato dr̥ṣṭa*<sup>1</sup> hat einen allgemeinen Begriff (*sāmānya*, z. B. Werkzeug) zum Gegenstand, dessen spezifisches Merkmal (*sva-lakṣaṇa*, z. B. der Gesichtssinn) nicht sinnlich wahrnehmbar<sup>2</sup> (*adr̥ṣṭa*) ist; z. B.:<sup>3</sup>

1. Die Wahrnehmung der Farbe erfordert ein Werkzeug, nämlich den Gesichtssinn.

2. Denn sie ist eine Thätigkeit.

3. Jede Thätigkeit ist an ein Werkzeug gebunden, wie z. B. die des Baumfällens an ihr Werkzeug, das Beil.

4. Die Wahrnehmung der Farbe ist eine Thätigkeit.

5. Also erfordert sie ein Werkzeug, nämlich den Gesichtssinn.<sup>4</sup>

Da *pūrvavat* sinnlich wahrnehmbare Dinge zum Gegenstande hat, so ist leicht zu sehen, dass dasselbe in der Sāṃkhya-Philosophie keine Rolle spielen kann. Es ist vielmehr nach Vācaspati-miśra<sup>5</sup> ein *anumāna* für Bauern: auch der „Pflüger mit staubigen Füßen“ vermöge ja durch dasselbe z. B. aus dem Anblick von Rauch das Vorhandensein von Feuer zu erschliessen; und die Sāṃkhya-kārikā, fügt Vācaspati hinzu, hätte einen kläglichen Zweck, wenn sie solche Dinge lehren wollte. Was sie lehrt — Seele, Urmaterie u. s. w. —, ist vielmehr *adr̥ṣṭa*, *atindriya*; und es wird erkannt und bewiesen durch *sāmānyato dr̥ṣṭa*; vgl. Kārikā 6: *sāmānyatas tu dr̥ṣṭad atindriyāṇaṃ pratitir anumāt* (durch *sāmānyato dr̥ṣṭa* aber erkennt man das Uebersinnliche).

Darum ist *sāmānyato dr̥ṣṭa* für Vācaspati-miśra gleichbedeutend mit *sāmānyasya darṣana*: Erkennen des Allgemeinen, d. h. des

M. MÜLLER, *ZDMG.* VI, 8. 220), während das *anumāna*, „the process of inference“, in der allgemeinen Definition (§. 2) erörtert wurde.

<sup>1</sup> Vgl. M. MÜLLER, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 498, 492.

<sup>2</sup> Vācaspati-miśra's nähere Erläuterungen siehe bei GARBE, *Uebers. d. Sāṃkhya-i. k.*, S. 549 f.

<sup>3</sup> Vgl. GARBE a. a. O. und Vijnānabhikṣu zu Sūtra I, 103.

<sup>4</sup> Unsere Logik würde die Glieder 3—5 als kategorischen (Deduktions-) Schluss von der 1. Figur bezeichnen. <sup>5</sup> Vgl. GARBE a. a. O., S. 555.



Nichtanschaulichen, des Abstrakten. Und zwar will er *sāmānyatas* auch formell als Genitiv aufgefasst wissen, da das Suffix *tas* zur Bildung aller Kasus verwendet werde. Diese sprachliche Erklärung können wir nun freilich nicht annehmen; aber auch wenn wir *sāmānyatas* adverbial fassen, ist ebendieselbe Bedeutung<sup>1</sup> möglich, die Vācas. in dem Terminus *sāmānyato dṛṣṭa* ausgedrückt gefunden hat. *Sāmānyato dṛṣṭa* heisst dann Erkennen in Allgemeinheit. Und es ist ja doch nur verschiedene sprachliche Einkleidung desselben Gedankens, wenn das einmal gesagt wird ‚Erkennen des Allgemeinen‘, d. h. des Abstrakten, und das anderemal ‚Erkennen in Allgemeinheit‘, d. h. in abstracto.

Wenn wir bedenken, dass die Materialisten nur die Sinneswahrnehmung als Erkenntnis- und Beweismittel gelten lassen;<sup>2</sup> und zugleich erwägen, dass die Sāṅkhya-Philosophie so vielerlei lehrt, was *adrṣṭa*, *atindriya* ist: so werden wir kaum geneigt sein, in der Deutung des Terminus *sāmānyato dṛṣṭa*<sup>3</sup> als Erkennen des Allgemeinen, des Abstrakten, oder genauer als Erkennen in abstracto, eine blosse Kommentatorenschulzfindigkeit zu sehen: die Ausbildung und Anerkennung einer Methode, die zum Erkennen des Nichtanschaulichen, des Uebersinnlichen, des Abstrakten führt, war für die Sāṅkhya-Philosophie vielmehr Lebensfrage.

### §. 6. *Vita* und *avita*.

Wir haben in §. 2 gesehen, dass der Terminus *vita* in der Nyāya-Litteratur nicht belegbar ist, sondern nach dem Nyāyakōṣa (second edition) nur in der Sāṅkhya-tattva-kaumudī sich findet. Hiezu noch eine kurze Bemerkung, zunächst über die Rolle, welche

<sup>1</sup> Vgl. Sāṅkhya-t.-k. (GARBE, Uebers., S. 336) zu der Stelle *ekāntā-tyantato bhārat* in Kārikā 1. Hier will Vācaspatiṃśra *ekāntā-tyantatas* ebenfalls als Genitiv angesehen wissen, und auch hier kommt es dem Sinne nach auf dasselbe hinaus, wenn wir den Ausdruck richtiger adverbial fassen.

<sup>2</sup> Vgl. GARBE, Uebers. d. Sāṅkhya-t.-k., S. 546 f.

<sup>3</sup> Vgl. M. MÜLLER, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 500: *sāmānyato dṛṣṭa* thus becomes very like the seeing of a general concept.

*vita* (und zwar *sāmānyato dṛṣṭa*) und *avita* (*çeṣavat*) in der Beweisführung der Sāṃkhya-Philosophie spielen.<sup>1</sup>

Für die Existenz der Seele giebt die Sāṃkhya-Philosophie eine Reihe von Beweisen, z. B. folgenden:<sup>2</sup>

1. Alles das, was das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, wird bekanntlich von einem andern regiert, wie z. B. der Wagen von dem Lenker.

2. Diese ganze entfaltete Welt von der Buddhi an hat das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung.

3. Also muss dieselbe auch von einem andern regiert werden.

Dies ist ein Beispiel für *vita*, und zwar für *sāmānyato dṛṣṭa*.

Der Opponent, der die Existenz der Seele leugnet, wird auf folgende<sup>3</sup> Weise ad absurdum geführt:

1. Wenn es keine Seele gäbe, so wäre das Ichbewusstsein und besonders die Vorstellung ‚Ich erkenne‘ unmöglich, ebenso wie der Schatten ohne den Schatten werfenden Gegenstand.

2. Das Ichbewusstsein . . . ist.

3. Also existiert die Seele.

Hier haben wir ein Beispiel für *avita* oder *çeṣavat*. Denn der Satz: ‚Die Seele ist‘ — das eine Glied der Disjunktion: Die Seele ist, oder ist nicht — bleibt übrig, nachdem das andere Glied aus der Unrichtigkeit seiner Konsequenzen als falsch dargethan ist.

Fundamentale Lehren der Sāṃkhya-Philosophie, die so alt sein müssen, wie das System selbst, werden also mittels des *anumāna* direkt (*vita*) und indirekt (*avita*) bewiesen.

Hat nun etwa das Sāṃkhya-System mit dem Beweis solcher Hauptsätze gewartet, bis ungefähr ein halbes Jahrtausend nach seiner Entstehung die Theorie des *anumāna* von der Nyāya-Vaiṣeṣika-Schule kunstmäßig ausgebildet wurde? Wird sich nicht vielmehr schon der Begründer des Systems, als er seine dogmatischen, die mögliche Erfahrung weit überfliegenden Lehren von der Seele, der Urmaterie

<sup>1</sup> Vgl. GANKE, *Sāṃkhya-Philos.*, S. 155 f.

<sup>2</sup> Vgl. GANKE, *Uebers. d. Sāṃkhya-t.-k.*, S. 579.

<sup>3</sup> Vgl. GANKE, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, III. Bd., 4. Heft, S. 28.

u. s. w. vortrug, sofort genötigt gesehen haben, den Materialisten seiner Zeit gegenüber festzustellen, dass es mehr Dinge in der Welt gebe, als sie zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken und zu fühlen vermögen? Musste er nicht seine Lehren von Dingen, die der sinnlichen Wahrnehmung nicht erreichbar seien, aber doch existieren, durch positive, direkte (*vita*) Beweise zu stützen suchen? Und musste er nicht auch Einwände seiner Gegner durch indirekte (*avita*) Beweise widerlegen?

Hätte er also, ohne u. a. auch ein Meister der Dialektik zu sein, den disputiersüchtigen Sophisten,<sup>1</sup> Skeptikern und Materialisten seiner Zeit gegenüber überhaupt aufkommen und sein System und seinen Namen zur Anerkennung und Berühmtheit bringen können?

Solche Erwägungen legen die Frage nahe, ob nicht vielleicht innerhalb des Sāṃkhya-Systems selbst, lange vor der Blüte der Nyāya-Vaiśeṣika-Schule, eine Disputierkunst und im Zusammenhang damit die nur in der Sāṃkhya-tattva-kaumudī des Vācaspati-miśra überlieferte Unterscheidung von *vita* und *avita*<sup>2</sup> sich entwickelt habe.

### §. 7. *Sāmānyato dṛṣṭa*, verglichen mit Induktion und Deduktion.

Unsere bisherigen Ergebnisse liessen sich in folgender Uebersicht zusammenfassen:

*anumāna*: Schluss, bezw. Beweis:

#### 1. *vita*: direkt:

a) *pārcavat*; Resultat: etwas für den Pflüger mit staubigen sinnlich Wahrnehmbares;

b) *sāmānyato dṛṣṭa*; Resultat: etwas nicht sinnlich Wahrnehmbares, nur in abstracto zu Erkennendes.

#### 2. *avita*: indirekt:

*ṣeṣavat*; Resultat: etwas Uebriggebliebenes.

für den  
Philosophen.

<sup>1</sup> Vgl. OLZAKHANO, *Buddha*, 3. Aufl., S. 78 ff.

<sup>2</sup> Man vgl. hierzu im Nyāyakośa (2. Aufl.) unter *anumāna* noch folgende wichtige Stelle: *etam avitam iti bhedenā deividham anumānam iti sāmānyāḥ*.



Auf Grund dieser Ergebnisse ist nun noch die Frage zu untersuchen, ob *sāmānyato dṛṣṭa* ‚induktiv‘ oder ‚deduktiv‘ bedeutet.

Um zu zeigen, dass die Uebersetzung mit ‚deduktiv‘ möglich sei, betrachtet JACOMI das oben in §. 5 angeführte, Vācaspatimīṣra und Vijñānabhikṣu gemeinsame Beispiel für *sāmānyato dṛṣṭa* und bemerkt dazu: ‚Der Schluss geht also von dem Begriff, *sāmānya*, aus: insofern *A* und *C* unter denselben Begriff fallen, kann innerhalb der Sphäre ihres Begriffs dasselbe von ihnen ausgesagt werden.‘ Vergleichen wir nun aber das Beispiel für *sāmānyato dṛṣṭa* etwa mit demjenigen für *parecat* (oder auch mit den Gliedern 3—5 in dem für *ceṣavat*); und vergleichen wir ferner JACOMI's Erklärung von *sāmānyato dṛṣṭa* mit Vācaspatimīṣra's allgemeiner Definition des *anumāna* (siehe §. 2): so wird sich sofort zeigen, dass das von JACOMI beschriebene, allerdings deduktive Verfahren nicht bloss bei *sāmānyato dṛṣṭa*, sondern ebenso beim *anumāna* überhaupt vorliegt. JACOMI's Auffassung bringt also nur zum Ausdruck, was *sāmānyato dṛṣṭa*, wie Vācaspatimīṣra richtig erkannte, in formaler Hinsicht mit den andern Arten des *anumāna* gemein hat, und übersieht, wodurch es sich nach Vācaspatimīṣra in materialer Beziehung von denselben unterscheidet.

Auf das *anumāna* überhaupt aber könnte, wie gesagt, die Bezeichnung ‚deduktiv‘ angewendet werden. Nur dürfte man nicht glauben, damit das Wesen des *anumāna* erschöpfend charakterisiert zu haben. Denn etwas, was auch JACOMI hervorgehoben hat, nämlich die indische Anschauung, dass das Genus dem einzelnen Dinge inhäriert, macht es möglich (freilich nicht bloss, wie JACOMI will, bei *sāmānyato dṛṣṭa*, sondern) wiederum beim *anumāna* überhaupt das zu finden, was der Terminus ‚induktiv‘ besagt. Und dieses induktive Element im *anumāna* tritt uns noch deutlicher entgegen, wenn wir das dritte Glied sämtlicher angeführten Beispiele ins Auge fassen. Wir sehen hier, dass die *vyāpti*, welche M. MÜLLER (*The six syst. of Ind. Philos.*, p. 498) mit ‚inductive truth‘ erklärt, immer von einem Beispiel, d. h. von einem unter ihre allgemeine Regel gehörigen Einzelfall, begleitet ist. Dadurch wird — man be-

merke wohl: im Rahmen des *anumāna* selbst — auf die Induktion hingewiesen, auf welcher die *vyāpti* beruht.

Was Aristoteles getrennt und durch die Termini *ἐπαγωγή* (Induktion) und *ἀναγωγή* (Deduktion) bezeichnet hat, finden wir also im indischen *anumāna* aufs engste verbunden. Es sei hier nur im Vorbeigehen darauf hingewiesen, dass sich dies (wie auch seine eigentümliche Form, insbesondere die Voranstellung des *sādhya*, demonstrandum) daraus erklärt, dass das *anumāna* eben vor allem Schluss zum Zwecke des Beweises ist. Und hier genügt es ja nicht, einfach aus allgemeinen Sätzen oder Begriffen das *sādhya* zu deduzieren: die Richtigkeit des allgemeinen Satzes, bezw. Begriffes, muss durch den Hinweis auf seine Quelle, die durch den Einzelfall angedeutete Induktion, vorher beglaubigt werden.

Wenn nun also im indischen *anumāna* Induktion und Deduktion in engster Verbindung auftreten; wenn der Gegensatz von Induktion und Deduktion auf indischem Boden nicht ausgebildet ist: lässt sich dann erwarten, dass einer der Termini *pārvavat*, *śeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* ‚induktiv‘ oder ‚deduktiv‘ bedeuten könne?

Was sie in der Sāṃkhya-Philosophie thatsächlich bedeuten, ist in den §§. 3—5 nach der Sāṃkhya-tattva-kaumudī hinlänglich dargestellt worden. Die Termini *śeṣavat*, *pārvavat*, *sāmānyato dṛṣṭa* beziehen sich nicht auf die Form, nicht auf den Ausgangspunkt des Verfahrens — dieses alles ist durch die Begriffe *anumāna*, *vīta*, *avīta* ausgedrückt —; sie beziehen sich vielmehr auf den Gegenstand, das Resultat desselben. *Śeṣavat* bezeichnet das Resultat als etwas Uebriggebliebenes, *pārvavat* als etwas — wie in einem früheren Falle — sinnlich Wahrnehmbares, *sāmānyato dṛṣṭa* als etwas nicht sinnlich Wahrnehmbares, nur in abstracto zu Erkennendes.

Nun besteht bekanntlich das induktive Verfahren darin, dass man vom Besonderen ausgeht und zum Allgemeinen aufsteigt; und das deduktive darin, dass man vom Allgemeinen ausgeht und zum Besonderen herabsteigt. Für die Unterscheidung von Induktion und Deduktion ist demnach vor allem der Ausgangspunkt wesentlich.

Also kann der Terminus *sāmānyato dṛṣṭa*, der sich in der Sāṃkhya-Philosophie nicht auf den Ausgangspunkt, sondern auf das Resultat bezieht, weder mit GARBE durch ‚induktiv‘ wiedergegeben, noch, wie JACOB a. a. O. sagt, (ebensowohl) mit ‚deduktiv‘ übersetzt werden.

Damit ist bestätigt, was M. MÜLLER *ZDMG.* VI, S. 235 über ‚Deduktion und Induktion‘ gesagt hat: ‚Als fertige Kunstausrücke existieren diese zwei Klassen des Schlusses in Indien nicht — wozu also die fremde Form gebrauchen?‘<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Auf M. MÜLLER'S Abhandlung *ZDMG.* VI, S. 1 ff. u. S. 219 ff. (und damit auch auf die oben zitierte Stelle) bin ich erst durch Prof. GARBE aufmerksam gemacht worden, nachdem ich schon vorher selbständig zu dem Resultate gelangt war, dass *sāmānyato dṛṣṭa* in der Sāṃkhya-Philosophie weder ‚induktiv‘ noch ‚deduktiv‘ bedeute.



## Der 51. Psalm.

Von

Nivard Schlögl.

Wenn man die verschiedenen Commentare über diesen Psalm vergleicht, so findet man so viele von einander abweichende und oft einander direct widersprechende Urtheile, ut difficile sit saturam non scribere. Und dies gilt nicht bloss in Bezug auf den Verfasser und die Entstehungszeit dieses hochinteressanten Liedes, sondern auch in Bezug auf Text, Inhalt und Strophenform desselben.

Nachdem nun die Frage nach Metrik und Strophik der alten Hebräer eine brennende geworden und zu deren Lösung gerade in unseren Tagen von verschiedenen Gelehrten nicht wenig beigetragen worden ist, so wollen wir zuerst nach der äusseren Form sehen.

Da findet man zunächst schon bei oberflächlichem Durchlesen in ganz auffallender Weise jene poetischen Kunstformen angewendet, welche Prof. D. H. MÖLLER zuerst in ihrer ganzen Bedeutung gezeigt hat.<sup>1</sup> Besonders häufig findet sich die Wort- und Sinn-Responsion, nämlich in 3 a. 6 a. 12 a. 16 a. 19 a (יִדְדָה); in 3 a. 8 a (רָחַם, wie auch 8 a zu lesen ist) und 16 b; in 3 b. 6 a; in 4 a. 9 b und 4 b. 9 a; in 5 a, b. 7 a, b. 11 a, b. 15 a, b; in 10 a. 14 a; in 12 a, b. 19 b, a; am auffallendsten ist die antithetische Responsion in 18 a, b und 21 a, b. Zieht man dazu noch die Inclusion in Betracht, welche sich in 3 b. 5 a (פָּתַח), in 6 a. 7 b (חָסֵד), in 3 b. 11 b (חֶסֶד) sammt Object), sowie in 16 b. 21 b (צָדִיק) und 19 a. 21 a (צָדִיק) zeigt, so muss

<sup>1</sup> Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form.

man im Vorhinein schon annehmen, dass das schöne Lied in zwei symmetrisch gebaute Hälften zerfalle, deren erstere  $3 + 3 + 4$  Verse umfasst, die zweite aber umgekehrt  $4 + 3 + 3$ . Daher wird man den engen Zusammenhang zwischen den Versen 5 und 6, 7 und 8, 11 und 12, 15 und 16, 18 und 19 mit Prof. MÖLLER als *Concatenatio* bezeichnen müssen, auf deren Verkennung die verschiedene Eintheilung und Gliederung von Seite der Ausleger beruht.

Zu diesen Kunstformen kommen noch manche andere hinzu, wie Anaphern, Reime u. dgl.

Was nun das Metrum anbelangt, so muss jeder zugeben, dass in den Stichen 3 a, 5 b, 6 a, b, c, 7 a, b, 8 a, b, 9 a, b, 10 a, b, 11 a, 12 a, 13 a, 15 a, b, 16 b, 17 a, b, 18 a, b, 20 a, 21 a, d. i. in 25 Stichen des masoretischen Textes drei Haupttöne als ebensovielen Hebungen zu zählen sind. Zu diesen Stichen kommen 4 b, 11 b, 12 b, 13 b, 14 a, b, 20 b, d. i. sieben Stichen, in welchen je ein Nebenton als Hebung zählt ( $\pi$  oder *status constr.*). Wenn nun in 32 von 40 Stichen je drei Hebungen sich finden, muss man nicht schliessen, dass auch die übrigen acht gleichviel Hebungen zeigen sollen? Und wenn es nun ein metrisches System gibt, das bei aller Einfachheit und ohne gewaltsamen Eingriff jenen 32 Stichen entspricht, verdient dies nicht schon allein deswegen eine Würdigung, zumal wenn es in ungefähr gleichem Verhältniss der ganzen biblisch-hebräischen Poesie entspricht und Aussicht gewährt, den Text, wo er gelitten hat, zu verbessern? Und wenn ferner dieses metrische System auch zu den ganz sicheren Resultaten passt, welche Prof. MÖLLER, P. ZERNER<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*. Zwei Theile. Freiburg i. B. 1896. HERRMANN. — Aus diesem Grunde erklärt sich Nota 2, auf S. xxiij meines „*Ecclesiasticus*“, wo ich zu bemerken vergass, dass ich in der Strophik im allgemeinen mehr mit Prof. MÖLLER übereinstimme, als mit GAMMEL, weshalb ich im „*Ecclesiasticus*“ das von Prof. MÖLLER in „*Strophenaufbau und Responsion*“ Gebotene, soweit es meinem System entsprach, verwendet habe (vgl. S. 38 ff.). — [Der Verf. hat auch diese Thatsache, dass er die Gliederung der Cap. 39–42 des *Ecclesiasticus* aus meinem Buche, so weit sie dort vorkommen, herübergenommen hat, zu bemerken vergessen. Neuerdings sagt der Verf. in der Zeitschrift „*Die Cultur*“, S. 477: „Hauptkennzeichen der strophischen Gliederung sind ferner . . . gewisse poetische Kunstformen, welchen Prof. D. H. Möller zuerst grössere Aufmerksamkeit schenkte, und

und andere in Bezug auf die hebräische Strophik erzielt haben, und ganz besonders dem Inhalt und logischen Zusammenhang entspricht, wie ich dies vom GRAMM'schen System in meinen beiden Arbeiten „*De re metrica veterum Hebraeorum*“ und „*Ecclesiasticus*“ zu zeigen versucht habe, so ist es, glaube ich, ungerecht, ein solches System wie bisher zu ignorieren. Allerdings beruft man sich auf die Complicirtheit desselben, allein dies ist ganz und gar ungerechtfertigt. Denn das ganze System lässt sich kurz in folgende Regeln fassen: 1. Die metrische Einheit ist der Laut, also 1 Consonant oder 1 kurzer Vocal = 1 More, 1 langer Vocal = 2 Moren. 2. Damit ein Wortton als Hebung zähle, sind beim Hauptton ohne Auftact 7, mit Auftact 8 Moren erforderlich, beim 1. Nebenton ohne Auftact 8, mit A. 9, und bei dem 2. Nebentone ohne Auftact 9, mit A. 10 Moren. Dies ist die ganze Hexerei. Dabei ist zu beachten, dass ja alle übrigen Bemerkungen, die GRAMM in der *ZDMG.*, Bd. 51 macht, und die ich in der Einleitung zu meinem *Eccl.* verbessert bringe, nicht dem metrischen System, sondern der hebräischen Accent- und Lautlehre zugehören, die leider in den besten Grammatiken noch sehr mangelhaft behandelt erscheint.<sup>1</sup> Doch genug hierüber. Ich glaube, dass es nicht ungerechtfertigt ist, die übrigen acht Stichen nach dem genannten Systeme herzustellen.

Und nun zum Inhalt. Die Erklärung desselben hängt vielfach von der Ansicht über den Verfasser des Liedes ab. Vor allem halte ich nach sorgfältiger Vergleichung der Parallelstellen die Aufschrift dieses Psalmes für echt. Sie lautet: „Für den Chormeister, ein Psalm von David, (verfasst) um die Zeit, da zu ihm kam Nathan, der Prophet, nachdem er zu Bathseba<sup>2</sup> gegangen war.“ Der Psalm stammt also von David, auf welchen schon die kunstvollendete Form hinweist, sowie auch die geschilderten Gefühle, die Abfassungszeit oder Situation ist also durch 2 Sam. 12 gegeben. Und meines Erachtens

sogar mit Recht. Denn wie jeder Leser aus den folgenden Liedern beurtheilen kann, sind sie ein wichtiges Hilfsmittel, den Strophenbau zu erkennen.“ — Man sollte, meine ich, die Quelle, aus der man schöpft, nicht trüben. D. H. MÜLLER.]

<sup>1</sup> Man vgl. die Regeln über *anapa, trochædium, raphae* etc.



beruht die Ueberschrift keineswegs bloss auf 2 Sam. 12, 13, wie so manche Ausleger glauben, sondern auf der vollen Uebereinstimmung mit 2 Sam. 11, 2—12, 25 und mit verschiedenen anderen Psalmen. Der Haupteinwände gegen diese Annahme sind nach BÄRTGEN (*Die Psalmen*, S. 146 ff.) zwei: 1. das  $\text{לְךָ}$  in 6. a und 2. die Bitte um den Aufbau der Mauern Jerusalems in V. 20. Nun sind aber diese Einwände absolut nicht stichhältig, und mit Recht haben darum COOK, *The Holy Bible*, iv, 290 f. und BARTON, *The Psalms and their Story*, i, 134 f. an der Echtheit der Ueberschrift festgehalten. Denn 1. abgesehen davon, dass das  $\text{לְךָ}$  ‚an dir allein‘ nicht logisch zu pressen ist, als ob dadurch die Beziehung der Sünde auf Menschen ausgeschlossen wäre (HUFFELD), entspricht dasselbe ganz genau dem mit Nachdruck betonten ‚Ich‘ in der Strafrede Gottes 2 Sam. 12, 7—9; 2. ist im Psalme nirgends vom Wieder-Aufbau der zerstörten, sondern vom Bau der noch nicht bestehenden Mauern Jerusalems die Rede. Vgl. COOK l. c. und 2 Sam. 5, 9. 11.

Demgemäss ist der Psalm ein Bussgebet Davids nach jenem niederschmetternden Worte Nathans: ‚Du selbst bist der Mann‘ (2 Sam. 12, 5. 7).

Der Inhalt dieses Liedes, welches ich als Chorlied nach ZEMMER betrachte, ist also kurz:

1. Strophe: Verzeihe, Jahve, denn ich erkenne und bekenne meine Schuld.
1. Gegenstrophe: Von Dir hoffe ich umsomehr Verzeihung, als ich ja von Natur böse bin und zum Bösen geneigt.
- Wechselstrophe: Nun liebst Du ja Treue und Barmherzigkeit, dies bezeugen Deine Offenbarungen an mich; also reinige mich von der Sünde (1 + 3 Verse), und schaffe mich um zu einem neuen Menschen. Dafür will ich andere zu Dir bekehren (3 + 1 V.).
2. Strophe: Lasse mir, wo möglich, die Strafe nach, damit ich Dich freudig preisen könne. Schlachtopfer willst Du ja nicht.
2. Gegenstrophe: Daher nimm an das Opfer meiner Zerknirschung und lass mich Sion schmücken, damit man Dir dann (in einem

Deiner würdigen Heiligthume) gerechte und wohlgefällige Opfer bringe.

## 1. Strophe.

3	הֲנִי נִהְיֶה בְּחֶסֶדְךָ	(בֹּרַחְמִיד מִחֶה פִּשְׁעֵי:
4	וְכִבְּסֵנִי מִטִּי	וּמִחֶסֶד אֱלֹהֵי טְהִרָתִי:
5	כִּי פִּשְׁעֵי אֲנִי כֹזֵב אֶדַע	וּמִחֶסֶד אֱלֹהֵי נִגְדֵי תִמְיָה:

## 1. Gegenstrophe.

6	לֹךְ נִהְיֶה לְבֹדְךָ קָטָאֲתִי	וְהִרָע בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי:
7	לִמְעַן תַּצִּיחַ בְּרַבְרָדְךָ	(וְתִזְכֶּה בְּהַשְׁפָּטְךָ:
	הֵן בְּעֵינֶיךָ חֹלֵל לֹחֲתִי	וּבְחֶסֶד יִחַמְּתֵנִי אֱלֹהֵי:

## Wechselstrophe.

8	הֵן אִמַּת חֲפָצְתִּי נִתְקַדְּרָה	(וּמִסְתַּוְּפִי קִבְּבִי וְהָיָה תוֹדִיעֵנִי
9	תַּחֲטֹאֲנִי בְּאֵיזֵב וְאִשְׁתָּהֵר	תַּכְּבִּסֵּנִי וּמִשְׁלֵנִי אֲלֹכִי:
10	(וְהִשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה	תִּנְלֶנֶה עֲצֻמֹתַי דְּבִיתִי:
11	הַשְׁתֵּר מִנֶּךָ מִחֶסֶד אֱלֹהֵי	וּבְלִיעֹנֹתִי מִחֶה:
12	לֵב מִזֶּה בְּרֵאִילִי נִהְיֶה	וְרוּחִי נִבְּחַן חֹדֶשׁ בְּקִרְבִּי:
13	אֱלֹהֵי תִשְׁלִיבֵנִי מִלִּפְנֵיךָ	וְרוּחִי יִקְדָּשׁ אֱלֹהֵי תִשְׁתָּה וְטִי:
14	הַשְׁבִּיחֵה לִי שִׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ	וְרוּחִי יִדְבֹּק תַּחֲמִלֵּנִי:
15	אֲלֹמֶה פִּשְׁעֵי דְרִבִּיךָ	וְחַטָּאִים אֱלֹהֵיךָ יִשְׁוּבוּ:

## 2. Strophe.

16	הַצִּילֵנִי מִדִּמְיוֹ נִהְיֶה	תִּרְנֵן לִשְׁטֵי צִדְקָתְךָ:
17	אֲרֵנִי טֹפֵחַ תַּפְחֵךְ	וּפִי יִעַד תְּהַלֵּלְךָ:
18	כִּי לֹא תַחֲפֹץ זִכְרִי וְאַתָּה	עוֹלָה וּבִלְיָל לֹא תִרְצֶה:

## 2. Gegenstrophe.

19	זִכְרִי יִהְיֶה לִרְחֹם נִשְׁבָּחָה	נִהְיֶה לֵב וְנִדְבָחָה לֹא תִבְזֶה:
20	הַשְׁבִּיחַ אֶת־צִיּוֹן בְּרִצְוֹנְךָ	(וְתִזְכֶּה חֲמוּסֵי יִירוּשָׁלַם:
21	אֲוֹ תַחֲפֹץ זִכְרִי צִדְקָה	עוֹלָה וּבִלְיָל אֲוֹ תִרְצֶה:

## A n z e i g e n.

BRÖNNLE, DR. PAUL: *Contributions towards Arabic Philology*, by —.  
 Part 1. 'The kitab al-mağūr wa'l-mamdūd by Ibn Wallad', being a  
 treatise lexicographical and grammatical, from manuscripts in Berlin,  
 London, Paris edited with text-critical notes, introduction, com-  
 mentary and indices. Published with the aid of the 'Kgl. Preussische  
 Academie der Wissenschaften in Berlin' and of the 'Deutsche  
 morgenlaendische Gesellschaft'. London: LUZAC & Co. Leiden: ci-  
 devant E. J. BRILL. 1900. viii + 117 S. in 8°.

Herr Dr. BRÖNNLE hat sich die Aufgabe gestellt, eine Reihe  
 lexikographischer und grammatischer Werke, welche in der 'preface'  
 aufgezählt sind, herauszugeben und betitelt diese Publicationen '*Con-  
 tributions towards Arabic Philology*'. Ueber die Wichtigkeit solcher  
 Ausgaben besteht kein Streit; einzelne der aufgezählten Werke sind  
 geeignet, unser höchstes Interesse und den Wunsch nach möglichster  
 Beschleunigung der Ausgabe wachzurufen, so z. B. das كتاب خلق  
 الانسان von az-Zagğāg, das كتاب التنبيهات على أغاليط الرواة von 'Alī  
 Ibn Hamzah und der Commentar zur Sirah des Ibn Hišām von  
 'Abu Darr. Ein etwas gewagtes Unternehmen scheint mir die beab-  
 sichtigte Herausgabe des كتاب الامداد von al-Qutrub, da die einzig  
 vorhandene Berliner Handschrift dieses Werkes infolge allzu starken  
 Beschneidens durch den Buchbinder arg verstümmelt ist; doch ist  
 zum Teil wenigstens vielleicht eine Ergänzung der verlorenen Text-  
 stellen an der Hand von Ibn al-'Anbārī's gleichnamigem Werke, so-



wie der 'Aḏḏād-Bücher von al-'Aṣma'i, Ibn as-Sikkīt und 'Abū Ḥatīm as-Sigistānī, deren Herausgabe Dr. AUGUST HAFNER vorbereitet, möglich. Sind ja doch die einzelnen Artikel dieser lexikographischen Tractate oft nahezu wörtlich aus dem einen Werke ins andre übernommen worden. Jedenfalls ist aber von diesen 'Contributions' eine erfreuliche und ausgiebige Erweiterung unseres Wissens über die Anfänge der arabischen Lexikographie, zum Teil sogar auch eine Bereicherung des Lexikons selbst zu erhoffen. Wir beglückwünschen also Herrn Dr. BRÖNNLE zu seinem umfassenden Plane und hoffen, dass es ihm vergönt sei, ihn bald zu einem gedeihlichen Ende zu führen.

Den Anfang dieser Reihe bildet das كتاب المقصور والممدود على حروف البعجم des im Jahre 332 gestorbenen 'Abū-l-'Abbās 'Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Wallād, welchen FLÜGEL (*Gramm. Schulen* 100) zur Schule von Bagrah rechnet, während BROCKELMANN (*Gesch. d. arab. Litt.* 1, 131) ihn mit Recht in die ägyptischen Ausläufer der grossen Grammatikerschulen des 'Irāq einreihet. Denn Ibn Wallād erweist sich in diesem Werke durchaus als Eklektiker; wenn er sogar mehr zu den Ansichten der Kūfenser hinzuneigen scheint, so kommt dies daher, dass diese Schule in der Feststellung der Maqṣūr-Orthographie präciseren Regeln folgte, als die Baḡrenser: die am weitaus häufigsten citierte Autorität ist der Kūfenser al-Farrā'.

Der bis nun vorliegende erste Band von BRÖNNLE's 'Contributions' enthält ausser der nur kurz über den Arbeitsplan Auskunft gebenden 'preface' bloss den Text des Ibn Wallād; Einleitung, Commentar und Register dazu soll der zweite Band bringen, den wir also abzuwarten haben, bevor wir ein Urteil über das Verhältnis der drei zu Grund liegenden Handschriften, die litterargeschichtliche, grammatische und lexikalische Wichtigkeit des publicierten Textes und andre ähnliche Fragen gewinnen können. Es sei daher hier nur kurz darauf hingewiesen, dass die Frage der Maqṣūr- und Mamdūd-Orthographie von den Grammatikern vielfach behandelt worden ist (Sibawaihi § 410, Mufaṣṣal und Ibn Ya'īṣ § 326—329, FLEISCHER, *Kl. Schriften* 1, 22 ff.), selbstverständlich aber in den allgemeinen Darstellungen nirgends

mit der Ausführlichkeit, welche in dieser Specialschrift möglich war. Die Mamdûd-Orthographie ist für die europäische Wissenschaft kaum mehr Gegenstand ernstlicher Zweifel und auch die Maqsûr-Schreibung bietet keine grösseren Schwierigkeiten. Für die arabischen Gelehrten lag aber die Sache wesentlich anders. Ibn Wallâd nun erörtert die massgebenden Gesichtspunkte mit grosser Gründlichkeit und spricht sich betreffs des uns Europäer noch am meisten interessierenden Maqsûr für die möglichste Ausdehnung der *yâ'*-Schreibung aus, wonach also die Schreibung mit 'Alif auf die Verkürzung der Form *فَعْلٌ* der Stämme *tertia* و, sofern sie nicht zugleich *primae* oder *secundae* و sind, und auf diejenigen Wortformen beschränkt wird, wo dem Dehnungs-*â* ein *yâ'* vorangeht. Sehr viel Mühe verwendet Ibn Wallâd auf die Definition des Begriffes Mamdûd und Maqsûr, wobei betreffs des Maqsûr die vorgebrachten Gründe auch für uns zu Gunsten der Deutung als Verkürzung der dreisilbigen Stammform auf zwei Silben gegen FLÄSCHERS Ansicht (*Kl. Schriften* 1, 22f.) entscheiden müssen. Die Bezeichnung der mit der Femininendung *â* versehenen Nomina gleichfalls als Maqsûr wäre entweder als durch Analogie gegeben oder als Verkürzung gegenüber der gebräuchlicheren Endung *أُ* zu deuten.

Wichtiger und wertvoller als diese theoretischen Auseinandersetzungen ist aber für uns die alphabetische Aufzählung der tatsächlich vorkommenden Maqsûr- und Mamdûdformen in alphabetischer Anordnung; den Mamdûdformen werden sehr zweckmässig mitunter die ungedehnten Mahmûzformen entgegengestellt. Diese Aufzählung ist freilich lange nicht vollständig, namentlich die Mamdûdformen, unter denen die Femininform *فَعْلَاءُ* eine so grosse Rolle spielt, sind in vielfach lückenhafter Reihe angeführt. Die Bereicherung des Lexikons ist, wie von vornherein zu erwarten war, nur sehr spärlich; mir sind als solche nur aufgefallen: *مَشْيُوحَاءُ* in der Bedeutung 'Fleiss, Eifer' (١٢٠), *مُضْطَكَّاءُ* mit der Erklärung *فِي حِكَاةِ الْغَرَاءِ* (١٢٠) und *ذُجَّاءُ* angeblich 'Bogen' (٥١). Doch wird das letztangeführte durch die in der zugehörigen Anmerkung wiedergegebene Interlinearnote der Londoner Handschrift, welche den ganzen Passus



des Textes für unrichtig erklärt und in dem Belegverse *بَدَا جَاءَ* liest, unwahrscheinlich. Auch die Bedeutung ‚Bogen‘ wird durch die im Texte selbst nachfolgende Erklärung *إِنَّا جَاءَهُ الرِّجْلُ* nicht gestützt, durch den beigebrachten Belegvers des 'Abū Hizām aber geradezu unmöglich; dieser Vers kann nämlich nur übersetzt werden: ‚Mit einem der (mit dem Erfolge) einer zähen Wunde schiesst; der, den er getroffen hat, kann nicht mehr aufstehen‘; wahrscheinlich ist mit *بَدَا جَاءَهُ* *وَالْبُ* der Bogen gemeint und Z. 3 durch Verwechslung die durch den Bogen verursachte Wunde *جَاءَهُ* als der Bogen selbst bezeichnet. So bleiben als neu nur *مَشِيحًا* und *مَضْطَكًا*, wenn nicht etwa auch diese auf Misverständnissen beruhen, denn *مَشِيحًا* wird durch den beigebrachten Vers des 'Abū Du'aib nicht belegt, sondern nur *شَيْحٌ*, und *مَضْطَكًا* scheint Ibn Wallād selbst sehr zweifelhaft gewesen zu sein, wie aus der Fassung der betreffenden Stelle hervorgeht.

Allein der Wert solcher lexikographischer Tractate für uns liegt anderswo, als in den paar neuen Wörtern, die allenfalls beigebracht werden. Einmal ist es nicht uninteressant, die Quellen selbst zu besitzen, aus denen die grossen Lexikographen schöpften; allerdings scheint gerade das Buch des Ibn Wallād nicht als solche Quelle gedient zu haben, ich habe es wenigstens nirgends citiert gefunden, auch weicht es im Wortlaut der Erklärungen und in der Zahl und Auswahl der Belegverse stark von den betreffenden Artikeln bei Ganhari, Fairūzabādi, Lisān und Tāğ al-'arūs ab. Hierdurch wäcbst aber nur noch sein Wert für uns in der sonst auch für die übrigen Schriften seiner Art geltenden anderen Beziehung, dass solche Werke die behandelten Wörter meistens viel gründlicher und ausführlicher erklären und belegen, als es die grossen Wörterbücher tun können. Und so ist denn auch das Kitāb al-maqṣūr des Ibn Wallād reich an Belegversen überhaupt und besonders an solchen, die in den grossen Lexicis nicht vorkommen; doch will ich in dieser Hinsicht den Ausführungen des Herausgebers nicht vorgreifen, die uns hoffentlich genügenden Aufschluss über Herkunft und Erklärung der Citate bringen werden.



Der Text, den uns Herr Dr. BRÖNNLE vorführt, beruht auf drei Handschriften, über deren Verhältnis zu einander, wie schon gesagt, wir ebenfalls aus der versprochenen Einleitung näheres erfahren sollen. Doch geht schon aus den den Text begleitenden Fussnoten des Herausgebers hervor, dass sie, was Correctheit und Lesbarkeit betrifft, manches zu wünschen übrig lassen. Uebrigens dienen sie nicht durch den ganzen Verlauf der Darstellung gleichmässig als Grundlage. Die Londoner Hschr. ist am Anfang defect und setzt erst mitten im باب الألف (S. 13, Z. 8) ein, ist auch gegen das Ende des Textes stark beschädigt, was viele Lücken ergibt. Die Berliner Hschr. reicht nur bis zur Hälfte des Werkes und weicht im Wortlaute des Textes so stark von den beiden andren Handschriften ab, dass sie vom باب النيا an nicht mehr verwendet werden konnte; die Pariser Handschrift endlich reicht nur bis S. 101, so dass das Ende des Textes nur auf L. allein beruht. Dieses Handschriftenmaterial bot also der Herstellung eines brauchbaren Textes mannigfache Schwierigkeiten und es bedurfte grosser Sorgfalt und Sachkenntnis um dieselben zu bewältigen. Herr Dr. BRÖNNLE hat die genannten Eigenschaften in reichem Masse bewiesen und vermöge dessen einen im Allgemeinen gut lesbaren Text geliefert. Wenn trotzdem noch manche Stellen Anstoss erregen, so darf uns das nicht allzusehr wundern; selbst der beste Kenner wird so schwierigen Vorlagen gegenüber manchmal befangen und verwirrt, so dass er auch naheliegende Verbesserungsmöglichkeiten übersieht. Bei Herrn Dr. BRÖNNLE scheint hier noch ein gewisser Mangel an Uebung im Lesen von Handschriften mit im Spiele zu sein; wenigstens wird mir nur durch diese Annahme z. B. die grosse Entgleisung S. 114, Z. 8 erklärlich, die ich mir so entstanden denke: Herr Dr. BRÖNNLE, dem das Vorkommen des Gazm über dem Dehnungs-Alif sonst gewiss sehr gut bekannt ist, hat in einem jener Augenblicke, in welchen selbst Männern wie Homer etwas Menschliches passieren kann, das in vielen Handschriften dem Dammah mit Nunation sehr ähnliche Gazm in مَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى وَمَغْرَأَى auf den Nachbarbuchstaben bezogen, wobei ihm freilich die unmittelbar folgenden Beispiele رَحَاهُ and

رحا hätten auf den richtigen Weg führen können. Eine weitere Folge jener geringen Vertrautheit mit den Eigenheiten arabischer Handschriften ist offenbar auch eine hie und da zu Tage tretende gewisse Aengstlichkeit gegenüber den Vorlagen, welche den Herausgeber manchmal zur Beibehaltung leicht zu verbessernder Schreibfehler des Originals verleitet. Als Beispiel dafür sei hier nur auf die Artikel دلتى (S. ٤٦ f.) und تعقزى (S. ١٠٢) verwiesen, wofür nach allen Wörterbüchern und Autoritäten دلتى<sup>1</sup> und تعقزى<sup>2</sup> zu schreiben ist. Diese Facsimilierung der Vorlage geht so weit, dass sehr oft die Stichwörter der einzelnen Artikel in einer Orthographie erscheinen, welche den von Ibn Wallād selbst aufgestellten Regeln schnurstracks widerspricht (Beispiele dafür s. unten); es ist ja allgemein bekannt, dass die Maqṣūr-Orthographie der Grammatiker nur von ganz ausgezeichnet gebildeten Schreibern streng und folgerichtig beobachtet wurde<sup>3</sup> und auch viele europäische Drucke lassen in dieser Hinsicht manches zu wünschen übrig, aber der Herausgeber eines Werkes, das sich mit der Festsetzung dieser Orthographie befasst, sollte die Pietät gegen seinen Autor höher stellen, als die gegen die nichtsnutzigen Schreiberseelen seiner Copisten. Auch hätte die Rücksicht auf die Handlichkeit seines Buches Herrn Dr. Bröxle veranlassen sollen, die Stichwörter vollständig zu vocalisieren, wie er es in sehr anzuerkennender Weise mit den Belegversen gemacht hat. Ihm hätte das nur eine geringe Mühe gemacht und dem Leser eine grosse und unnötige Mühe erspart, während dieser nun bei den

<sup>1</sup> Der Belegvers Farazdaq 347, 4 (bei Hall) hat ebenfalls دلتى; vgl. übrigens über die Lesung des Verses die Ausführungen weiter unten.

<sup>2</sup> Bröxle hält die unrichtige Schreibung von Cod. P gegen die richtige des Cod. L. aufrecht (S. ١٠٢, Anm. 9)!

<sup>3</sup> Die sonst sorgfältig geschriebene Escorialhandschrift des Diwān von الأعمش (Derezhnoug Nr. 303 = Cas. 301) beachtet die betreffenden Regeln gar nicht. Sie schreibt z. B. den bei Ibn Wallād S. ١١, Z. 2 citierten Vers folgendermassen:

مَذَّةُ الْحَزْمِ وَالتَّقَى وَأَسَى الصَّرْعِ وَحَلَّ بِمُضْلِعِ الْأَثْقَالِ

und im Commentar (von Ta'lab): وَأَسَى الشَّقَى (Ha. التَّقَى) وَيُرْوَى الْهَزْمُ وَالتَّقَى (Ha. التَّقَى) وَأَسَى الشَّقَى أَرَادَ أَسْوَى الشَّقَى أَسْوَدَ أَسْوَا ذَارِئَةً

meisten Artikeln gezwungen ist, sich die Vollschriftung des betreffenden Wortes im günstigeren Falle aus dem nachfolgenden Contexte, im schlimmeren und häufigeren aber aus andren aussenliegenden Beihelfen zu construieren. Wenn ich erst aus Yāqūt die Aussprache des Ortsnamens حرورية und seiner Nisbah حرورى (S. ۳۸) ergänzen muss, so wird mir der Gebrauch des Buches ganz überflüssigerweise erschwert. Kein Mensch wird S. ۴۸, Z. 10 الدخلى sofort richtig الدَّخْلَى lesen können (umsoweniger allerdings als ihn das دُخْلَاء in der nächsten Zeile irreführen muss) und auch der für die Reconstruction der unmittelbar darauf folgenden Stichwörter الدفقى, الدبلى, الدبلىسى und دُفَى in الدَفْقَى, الدَّبْلَى, الدَّبَلِيسَى nötige Aufenthalt hätte dem Leser recht leicht erspart werden können. Ebenso verhält es sich z. B. mit البیدا (S. ۴۹, Z. 10; richtig البَدِيدَة), الذریا (S. ۵۱, l. ۱), العقربا, عظامی, (۱) یضامی (Z. 4), الصاصا (S. ۷۳, l. 3), (البَرِّيَّة), العقرلى, عظامى (sämmtlich S. ۸۵; richtig: عَطَالَى), العنبدى (S. ۸۶ l. ۱), العجلى (S. ۸۶ l. ۱), العرقلى, العنبدى, العنبدى (mit [ای]!), العنبدى (sämmtlich S. ۸۷ l. ۱), عجمى, عجمى, العنبدى, العنبدى, العنبدى (S. ۸۸ l. ۱), عجمى (۱), عجمى, عجمى, العنبدى, العنبدى, العنبدى (S. ۸۹ l. ۱), عجمى, عجمى, العنبدى, العنبدى, العنبدى (S. ۱۱۲ l. ۱), النوى (S. ۱۲۵ l. ۱) u. v. A. m. Ich habe hier nur aufs geratewohl einige Beispiele herausgegriffen, es ist aber ohne weiters klar, dass selbst abgesehen von der Bequemlichkeit des Lesers, zu einer genauen Textherstellung auch die Vocalisation der Stichwörter gehört hätte, weil der Autor dem Suchenden gewiss nicht blosse Buchstabengerippe, sondern lebendige Wörter vorführen wollte.

Nachdem ich hier im allgemeinen jene Momente der Textwiedergabe besprochen habe, in welchen ich mit dem Herausgeber nicht einverstanden bin, werde ich nun die einzelnen Stellen behandeln,

<sup>1</sup> Das Hamzah wird überhaupt mit grosser Vorliebe weggelassen; vgl. die Verbesserungen weiter unten.

<sup>2</sup> So ist an dieser Stelle gewiss zu lesen, weil in diesem Abschnitt die Wörter mit Path der ersten Silbe behandelt wurden; doch kommen auch die Aussprachen دُخْلَاء und دُخْلَاء.



an welchen ich Anstoss nehmen zu müssen glaubte, wobei ich aber bemerke, dass ich Herkunfts- und Variantennachweise zu den Belegversen vorläufig unterdrücke, weil ich voraussetze, dass der Commentar des Herausgebers darüber entsprechend informieren wird.

S. 8, Z. 14 dürfte für das seltene *العَنْزُ* wol *العَنْزُ* zu lesen sein. — S. 10, Z. 6 möchte ich lieber mit *لِثَرَاتِهِ* lesen. In dem Verse ist offenbar von einer verlassenen Lagerstätte (*مَنْزِلٌ*) die Rede: „Nichts hat dieser Zeitenwechsel übrig gelassen aus (der Zeit) seines Wasserreichtums (als er noch bewohnt war), als seine (im Stiche gelassenen) Kochgestelle und seine Aschenspuren.“ — S. 11, Z. 9. Für *بُرْأَ* richtig *بُرْأَ*; für *بُرْخَا* richtig *بُرْخَا*. Die unrichtige Anwendung des Maddahzeichens in schlechten Handschriften sollte eine kritische Ausgabe nicht beibehalten. — S. 11, Z. 14 ist *الْفَرَارُ* nicht haltbar, da die Verbindung *بُرْخَا الْفَرَارُ* keinen guten Sinn giebt; Kāmil 600 und Muḥīṭ haben denn auch *الْفَرَارُ*. Abkariyus führt in der Rauḍah S. 11 ein Stück aus der Qaṣīdah des Biār an; auch dieses reimt auf *نَارُ*. Andere Verse daraus al-'Aḥṭal, Diw. 207, al-Hansā', Commentaires 216, 8 und im Texte des Ibn Wallād S. 99, Z. 10. — S. 11, Z. 1 *الْجُرَى* als *tertiæ* *ى* darf nicht mit 'Alif geschrieben werden. — S. 11, Z. 11 *وَيُقَالُ فَلَانُ جَرَى الْمَقْدَمِ وَبِهِ جَرَاءٌ وَجَرَاءٌ بِالْمَدِّ وَالْقَصْرِ*. Dieser Satz ist wol nicht ganz in Ordnung. Jedenfalls ist *جَرَى* nicht das Stichwort, sondern der Plural *جَرَاءٌ*, neben dem es auch eine Maqṣūrform *جَرَاءٌ* (nicht *اجَرَاءٌ*) giebt. Ich möchte also vorschlagen zu lesen: *وَيُقَالُ فَلَانُ جَرَى الْمَقْدَمِ وَجَعَهُ جَرَاءٌ وَجَرَاءٌ بِالْمَدِّ وَالْقَصْرِ*. — S. 11, Z. 3 *جَاءَ* in der Bedeutung *شَخَصَ* kommt sonst nirgends vor, auch passt *جَائِهِ* nicht in das Versmass des Belegverses; es muss vielmehr hier *جَائِهِ* stehn und auch in Z. 4 das Tašdīd über dem *ء* wegbleiben. — S. 11, Z. 3 *وَهُوَ* statt *وَهُى*. — S. 11, Z. 7 muss statt *خَفَى* *إِذَا خَفَى* gelesen werden. — S. 11, Z. 1 ist *وَالْحَشَى* zu schreiben, wie aus den unmittelbar folgenden Worten *يُكْتَبُ بِالْيَاءِ* hervorgeht, nicht *وَالْحَشَا*! — S. 11, Z. 3 *جَوَانُ*? Der Dual von *جَى* kann doch nur *جَوَانُ* lauten! — S. 11, Z. 4 *وَالْحَمَا* zu lesen: *وَالْحَمَا*. BRÖNNLE schreibt in dem Qur'āncitat *مِنْ جَاءَ* als Mamdūd, obwol das Wort unmittelbar zuvor als *مِهْمُوزٌ غَيْرٌ مِمْدُودٌ* bezeichnet worden ist. Die be-

treffende Qur'ānstelle hat denn auch tatsächlich جَا. — S. ٣٩, Z. 20 ist اَخْلَى zu schreiben, nicht اَخْلَا; vgl. S. ٤٠, Z. 1. — S. ٤٦, Z. 9 الذَّبَا dürfte trotz der Randglosse in L doch eher الذَّبَى zu schreiben sein, da das etymologisch wol dazu gehörige Verbum ذَبَى tertiae ی ist. LANE führt beide Schreibungen an. — S. ٤٦, Z. 18 الدِّلْمَطَى richtig: الدِّلْمَطَى, ebenso S. ٤٧, Z. 2 und 4 (s. o. S. 275); in dem Verse von al-Farazdaq ist das sinnlose الذَّهْرُ بَعْدَ الذَّهْرِ durch die Lesung des Diwāns (347, 4 bei HELL) عَلَى الرَّهْرِ بَعْدَ الرَّهْرِ zu emendieren. — S. ٤٧, Z. 5 دَلَطَى und دَلَطَ richtig und ذَلَّى mit der Londoner Hschr.! Eine Wurzel دَلَا finde ich nirgends. — S. ٤٧, Z. 12 والدَّهْدَاءِ richtig: والدَّهْدَاءِ, da vom Maqṣūr die Rede ist; der Stamm ist دَعَا (vgl. S. ٤٨, Z. 4). — S. ٤٨, Z. 2 الذَّوْثَرَى, woneben auch ذَرْدَرَى vorkommt, vgl. Lis. v, 366. — S. ٤٨, Z. 4 الدَّهْدَاءِ. Da die Ueberschrift unmittelbar vorher besagt, dass hier الميموز غير الممدود die Rede ist, so muss الدَّهْدَاءِ geschrieben werden; auch das Versmass des Belegverses (Mutaqārib) erfordert لَبَّهْدَاءِ, nicht لَبَّهْدَاءِ. — S. ٤٩, Z. 2 الدَّهْيَاءِ soll nach S. ٤٨, Z. 15 Mamdūd sein und ist daher الدَّهْيَاءِ zu schreiben. — S. ٤٩, Z. 3 الدَّكَا. — S. ٥٥, Z. 1. Sollte in den Handschriften wirklich ثَامِيْمِيْن stehn und nicht vielmehr ثَامِيْمِيْن, wie auch Lis. iv, 156 hat? — S. ٥٧, Z. 1 والرماء ist falsch, schon weil hier von الممدود من هذا الباب المقتوح die Rede ist; l. also richtig الرَّمَاءِ. — S. ٥٨, Z. 13 الرِّبَا, richtig الرِّبَى als tertiae ی. — S. ٦٤, Z. 1 والسكنى. Diese Stelle ist ganz verderbt; ich kenne wenigstens kein Wort der Schreibung السكنى, welches soviel wie السَّوْءُ 'Uebel' bedeutete; auch ist die Erklärung السَّوْءُ أى من الإساءة unverständlich, weil damit nicht das zu erläuternde Wort, sondern nur wieder die Erklärung السَّوْءُ gemeint sein könnte. Endlich ist die Anführung von Sūrah xxx, 9 in diesem Zusammenhange ganz ohne Sinn. Ich denke, nach السكنى muss etwas ausgefallen sein, und zwar die Erklärung dieses Wortes; mit dem was Brönnle أى السَّوْءُ liest, beginnt ein neuer Artikel, zu welchem das Folgende die Erklärung, das Qur'ān-citat der Beleg ist. Diese Qur'ānstelle hat Brönnle, um sie wenigstens äusserlich mit dem Vorangehenden in Einklang zu bringen, gräulich entstellt. Er schreibt ثُمَّ كَانَ ثَابِتُهُ الْيَمِينَ اسْأَوْ السَّوْءُ أى اُنْتُ





dreiradicaligen Wortstammes. — S. ٨٥, Z. 3 أَبْشِرِي ? wol أَبْشِرِي; vgl. Ham. 242. — S. ٨٥, Z. 8 وَالْعُلَمَاءُ; es ist aber in dem ganzen Absatz vom Maqṣūr die Rede (vgl. S. ٨٤, Z. 2), also müsste richtig وَالْعُلَمَاءُ stehn. — S. ٨٥, Z. 9 وَالْعَفْرَاءُ, richtig وَالْعَفْرَاءُ. — S. ٨٧, Z. 11 عِزَّهَا, richtig عِزَّتِي; schon in der Ueberschrift dieses Abschnittes heisst es يَكْتَسِبُ كُنْهَ بِأَلْيَا. — S. ٨٨, Z. 4 وَالْعِيَا وَالِدَا الَّذِي لَا ذَوَالَهُ; diese Stelle ist ganz in Unordnung; schon die Ueberstreichung von الِدَا muss hier im بَابِ الْعَيْنِ befremden; die darauf folgenden Worte wären als Erklärung dazu recht sonderbar. Uebrigens ist auch die Vocalisation von وَالْعِيَا falsch. Es ist offenbar zu lesen: وَالْعِيَا هُوَ الدَّاءُ الَّذِي وَالْعِيَا. — S. ٩١, Z. 6. Die Cäsur muss bei der Lesart des Textes erst hinter الْفَلَاةِ statthaben. BRÖNNLE hat die Trennung يُوْنِسِي offenbar nach dem Muster des gleichen Citates in Lis. viii, 215 vorgenommen; mit Unrecht, denn Lis. hat يُوْنِسِي für يُوْنِسِي, wodurch die Versetzung einer kurzen Silbe zur Ergänzung des Versfusses notwendig wird. — S. ٩١, Z. 10 وَالْغَمَا, richtig وَالْغَمَى. — S. ٩١, Z. 17. An dieser ganzen Stelle scheint einige Verwirrung eingetreten zu sein; das Wort, von dem hier die Rede ist, ist غَمَى (Nebenform غَمَاءُ), 'Zeltdach'. In dem Verse des Ibn Muqbil müsste also مِنْ الْغَمَى gelesen werden, nicht مِنْ الْغَمَى. Dieser selbe Vers wird aber Lis. xv, 338 als Beleg für غَمَى, 'Unglück' angeführt. Es wäre interessant zu wissen, ob das غَمَى unseres Textes von BRÖNNLE seiner Vorlage entnommen oder aus den beiden angeführten verschiedenen Wörtern combinirt ist. Wie diese Verwirrung zu lösen wäre, ist schwer zu sagen; am wahrscheinlichsten erscheint mir die Annahme, dass das Verscitat von بِسْ الْقَدْخِ قَالَ ابْنُ مَقْبِلٍ eigentlich hinter الدَّهْرِ in Z. 11 gehört und von einem Copisten irrtümlich in den falschen Artikel gesetzt worden ist; dann wäre aber auch الْغَمَى zu lesen. — S. ٩٨, Z. 8 يَقُولُونَ قُلُومًا; da der Vers قُلُومًا als Mamdūd belegen soll, so darf es darin nicht als blosses Mahmūd geschrieben werden. — S. ٩٩, Z. 16 يَقَالُ قَالُوا; die Form قَالُوا ist ganz unverständlich und wol aus قَالُوا verschrieben. — S. ١٠٤, Z. 12 أَوْ يَنْقَضِعَ, richtig لَوْ. — S. ١٠٥, Z. 17 الْكَبْرَى مَقْصُورٌ يَكْتَسِبُ بِأَلْيَا; warum also nicht الْكَبْرَى ? — S. ١٠٧, Z. 12 لَعَنَ اللَّهُ أَرْضَهُ نَوْتِي; dass die Hschr. L. لَعَنَ hat, ist

keine genügende Begründung für die unrichtige Schreibung لَعَن; da von Maqṣūrformen mit *u* in der Anfangssilbe die Rede ist, so muss ferner كَوْنِي gelesen werden. — S. 112, Z. 20 واللواء wäre richtig zu schreiben واللاواء. — S. 112, Z. 16 مَتَى أَرَدَ، wol richtiger أَرَدَ oder مَتَى أَرَدَ. — S. 112, Z. 10 مَهْجُوزٌ غَيْرُ مَمْدُودٍ، مَتَى أَرَدَ. — S. 112, Z. 10 مَهْجُوزٌ غَيْرُ مَمْدُودٍ. قال الله عز وجل قال الملاء من قَوْمِهِ والملاء أيضا الخلق مقصور غير ممدود يقال أحسنوا أملاككم أى اخلاقكم الخ. In diesen Stellen herrscht bezüglich der Schreibung des Stichwortes eine geradezu heillose Verwirrung. Das erste Mal steht الملاء، trotzdem es als مَهْجُوزٌ غَيْرُ مَمْدُودٍ der Mamdūdform des Maṣḍar gegenübergestellt wird. Ein Blick in eine bessere Qur'ānauflage hätte genügt, um festzustellen, dass auch in dem Citate aus S. vii, 58 الملاء zu schreiben ist. Das dritte Mal wird الملاء geschrieben trotz dem folgenden أيضًا und der Versicherung, dass es ممدود sei. Eine weitere Uebersetzung hätte sagen müssen, dass الملاء gewiss keine Maqṣūrform ist; da aber die richtige Form الملاء für die angegebene Bedeutung feststeht, so muss مقصور dahinter verschrieben sein für مَهْجُوزٌ; dass dem so ist, beweist auch der Belegvers, in welchem nur die kurze Mahmūdform in das Versmass passt; allerdings ist auch hier die grammatisch und metrisch unmögliche Schreibung مَلَأَ in مَلَأَ zu verbessern. Dort aber, wo die Mamdūdform am Platze ist, nämlich im Plural von مَلَأَ Z. 13, steht أَمْلاككم für أملاككم — Dass dies nicht etwa eine zufällige Häufung von Druck- oder Schreibfehlern ist, sondern auf eine Unsicherheit in der Hamzah-Orthographie zurückgeht, beweist die Schreibung تَمَالَوْا Z. 15 für تَمَالُوا. — S. 112, Z. 8 والمطى nach der unmittelbar folgenden Notiz وَمِنْهُمْ مَنْ يَهْمَزُ in يَكْتُبُ والمطى zu verbessern. — S. 112, Z. 11 وَمِنْهُمْ مَنْ يَهْمَزُ أو يُسَكِّنُ عَيْنَ الْفِعْلِ فَيَقُولُ مَنَكُ مُمَانَتِهَا. والمثناة المرأة التي اسْتَنَتْ مُمَانَتِهَا. — S. 112, Z. 16 وَيُسَكِّنُ عَيْنَ. — S. 112, Z. 3 und 4. Der Reim خَالِبٌ كَوْنٌ ist wol nicht gut denkbar und wahrscheinlich nur durch das Bestreben entstanden, den Beleg für die Vollform مَلَيْشَاءَ zu geben. Die Schwierigkeit schwindet sofort, wenn man die zweite Vershälfte von Z. 4 so gestaltet: بِذَا لَكَ مِنْ شَيْءٍ أَلْمَلَيْشَى فَوَائِبُ. — S. 112, Z. 5. Nach Ibn Wallād's eigener Auseinandersetzung ist hier und in den folgenden beiden Zeilen





lichkeiten arabischer Copistenschrift zurück. — S. 160, Z. 9 würde ich als Ergänzung des fehlenden *وقى* erwarten, als *فمن*; desgleichen ergänzt man Z. 10 wol besser *فجمعوه*, als *فجمعوه فى*. — S. 161, Z. 2 lieber *ثُمَّ يَكْسِرُونَهُ* als *ثُمَّ كَسَرَتْهُ*. — S. 161, Z. 15 f. Die Lücke könnte etwa so ergänzt werden: *يَقْدَحِعُوا عَلَى التَّكْسِيرِ أَيْضًا*. — S. 161, Z. 15, 162, Z. 1, 4, 9 ist mir die Dualbezeichnung von *ألف التانيث* unverständlich; da hier immer nur von der Mamdūdform die Rede ist, so kann unter den *ألفا التانيث* nicht das Maqṣūr'alif inbegriffen sein, an das man sonst denken könnte. Sollte hier nicht eine Verlesung vorliegen? — S. 162, Z. 5 *وقى جمع زكريا* muss den Leser irreführen; da vom Mamdūd die Rede ist, so ist *زكرياه* zu schreiben. — S. 163, Z. 3. Die fehlenden Worte dürften kaum anders lauten als *زعم الخليل*; so vermute ich wenigstens nach S. 5, Z. 16 f. — S. 164, Z. 8 *مَعْرَاكٌ وَمَذْعَاكٌ وَمَعْرَاةٌ* und *مَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ* lies richtig *وَرِجَاةٌ وَرِجَاةٌ وَمَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ وَمَعْرَاةٌ*; vgl. oben S. 274. — S. 164, Z. 10 *والوحد ما ذكرنا*, wol verlesen für *وأما الفعل*. — S. 164, Z. 18 dürfte etwa zu ergänzen sein: *المعبر إلى*. — S. 165, Z. 9 *وكساء*. — S. 165, Z. 9 *المعبر* فإلهة تجري مجرى الاسم المضاف إلى *عطاء* und *وكساء* stehen als Beispiele für die vorangehende Bemerkung: *فالأجود* geschrieben werden. — S. 165, Z. 11 möchte ich als Ergänzung der Lücke vermuten: *والخفض وبين الكتاب من فعل كذا فى صرف النصب*. — S. 166, Z. 4 ist wol zu ergänzen *فكتابتها كأنه*. — S. 166, Z. 5 vermute ich an Stelle der Lücke *والرفع والنصب والخفض*.

ل. طَبَافَه. — S. 87, Z. 16. باليه. ل. يالبا. — S. 87, Z. 15 ist der englische Text gegen den arabischen umzustellen. — S. 96, Z. 12. البُسْرُ. ل. اليُسْرُ. — S. 99, Z. 4. عَلَيَّكَ. ل. عَلَيْكَ. — S. 102. Die Fussnote *h* hat im Text keinen Zeiger. In dem Verse des Tarafah القَرْنَى. ل. القَوْنَى. — S. 109, Z. 9. الْقَطِيعَا. ل. الْقَطِيعَا. — S. 111, Z. 9. اللَّي. ل. اللَّي. — S. 112, Z. 21. وَاللَّيْعَا. ل. وَاللَّيْعَا. — S. 113, Z. 17. وَلِيَهْدِي. ل. وَلِيَهْدِي. — S. 114, Z. 12. مَعْنَا. ل. مَعْنَا. — S. 121, Z. 8. يُشْع. ل. يُشْع. — S. 121, Z. 8. بِمَحَا. ل. بِمَحَا. — S. 121, Z. 16. مِيْدَاوَةٌ. wäre zu überstreichen. — S. 123, Z. 3. فَتَشْعَب. ل. فَتَشْعَب. — S. 124, Z. 15. الْجَقْلَى ist hier nicht Stichwort und daher nicht zu überstreichen. — S. 125, Z. 18. الممدود المقصور أوله. — S. 127, Z. 3. تُطْمَى. ل. تُطْمَى. — S. 129, Z. 8. جِيْدٌ. ل. جِيْدٌ. — S. 137, Z. 19 ist das eine مقصور zu streichen. — S. 138, Z. 8. من شي. ist zu streichen. — S. 140, Z. 1. يُغْرِث. ل. يُغْرِث. — S. 140, Z. 15. إِنَّمَا تُنْعُ أَوْلَجْرَهْنَ. ل. إِنَّمَا تُنْعُ أَوْلَجْرَهْنَ. — S. 140, Z. 15. أَلْطَنَبَا. ل. أَلْطَنَبَا. — S. 148, Z. 19. تُغَيِّن. ل. تُغَيِّن. — S. 151, Z. 15. جَلَا. ل. جَلَا. — S. 161, Z. 15. التَّائِيث. ل. التَّائِيث. — S. 163, Z. 9. التَّائِيث. ل. التَّائِيث. — S. 164, Z. 15. ألف اهذا خطأ هذا خطأ.

Es liegt im Wesen der Kritik, dass die Schwächen stärker betont werden, als die Vorzüge. Wenn ich im Voranstehenden jene Dinge ausführlich besprochen habe, welche nach meiner Ansicht hätten anders gemacht werden sollen, so würde mich eine Aufzählung jener Stellen, an denen sich Herrn Dr. Brönnle's Können voll bewährt, weit über den Rahmen einer Besprechung hinausführen; ich kann daher in dieser Hinsicht nur auf das Buch selbst verweisen, in dessen Textgestaltung der Herausgeber im Allgemeinen eine tüchtige und gründliche Schulung zeigt, welche bei fortschreitender Ausbildung und Uebung gewiss noch die schönsten Früchte zeitigen wird; auch eine gewisse Ueberhastung, welche sich mitunter in einzelnen Flüchtigkeiten geltend macht, und auf die viele der oben aufgezeigten Fehler zurückgehen dürften, wird mit der Zeit besonnener Ruhe und Ueberlegung Platz machen. Jedenfalls müssen wir Herrn Dr. Brönnle für die Herausgabe des interessanten und schwierigen Textes aus dem wir vieles Neue lernen können, dankbar sein und

dürfen ihm zu dem schönen Anfang seiner ‚Contributions‘ Glück wünschen. Hoffentlich folgen die übrigen Bände in raschem Verlaufe nach; wir sind überzeugt, dass sich in ihnen das Wissen und die Gelehrsamkeit des Herausgebers in immer vorteilhafterem Lichte zeigen und uns die wichtigen und wissenschaftlich ergiebigen Texte, die er darin allgemein zugänglich machen will, in geläuterter und allen billigen Anforderungen entsprechender Gestalt vorführen werden.

Wien, den 31. März 1901.

Dr. RUDOLF GEYER.

IBRAHIM IBN MUHAMMAD AL-BAHĀQI: *Kitāb al-mahāsin val-masāvi*, herausgegeben von Dr. FRIEDRICH SCHWALLY, a. o. Professor der semitischen Sprachen zu Strassburg i. E. Mit Unterstützung der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. I. und II. Theil. Giessen. J. Rickert'sche Verlagsbuchhandlung (ALFRED TOPPELMANN), 1900 und 1901. 8°.

Aus der wüsten Flut der arabischen 'Adab-Litteratur ragen nur wenige Inseln hervor, an deren grünem Strande der Forscher gerne Anker wirft. Freilich ist das, was uns Europäer an diesen seltenen Erscheinungen anzieht, nicht immer so beschaffen, dass gerade unsere ästhetischen Wünsche Befriedigung finden; fast immer sind es Curiositäten oder verstreute Ueberbleibsel älterer und wertvollerer Litteraturdenkmäler, die unsere Neugierde erregen und für unser Wissen von Wert zu sein versprechen, die uns anlocken und diesen Erzeugnissen einer uns sonst fremd und abstrus anmutenden Geistesrichtung ein gewisses Interesse in unseren Augen verleihen. In neuerer Zeit hat man begonnen, besonders dem in dieser Litteraturgattung verstreuten culturhistorischen Material ein Augenmerk zu schenken, das namentlich für die Glanzzeit des abbasidischen Chalifats allmählich ein ziemlich ausführliches Bild des reichen, unbewegten Lebens in den mesopotamischen Civilisationscentren mit ihren so verschiedenartigen Bevölkerungselementen und dem unter ihnen tosenden Wettstreite persischer, indischer, griechischer und syrischer Culturbestrebungen zu geben verheisst. Die eigentliche



historische Litteratur jener Zeit enthält verhältnismässig wenig Beiträge dazu, und die sonst unschätzbare Quelle der Tausend und einen Nacht ist allzusehr getrübt durch Einflüsse aus dem ganzen übrigen Orient, als dass sich das daraus Gewonnene ohne Controle von andrer Seite her erwarten liesse. Eine solche Controle nicht nur, sondern manchfache Ergänzungen nach verschiedenen Richtungen hin, namentlich aber in Bezug auf das Leben der Mittelclassen, bietet nun die vorerwähnte 'Adab-Litteratur, deren Ausbeutung in culturhistorischer Beziehung besonders in den letzten Jahren durch VAN VLOEN's Ausgabe der Werke von al-Gāhiz eine mächtige und nachhaltige Förderung erhalten hat. Und im gleichen Sinne beabsichtigt und wirksam ist die vorliegende Publication Professor SCHWALLY's, indem sie uns den nach der Versicherung des Herausgebers 'ältesten Repräsentanten der sogenannten Maḥāsīn-Litteratur' vorführt. Das Werk al-Baihaqi's enthält denn auch ausser dem in allen Werken dieser Gattung wiederkehrenden eisernen Bestande der bekannten Anekdoten, grammatischen, rhetorischen, historischen, poetischen und ästhetischen Excurse eine geradezu überwältigende Menge neuer, culturhistorisch wichtiger Einzelheiten, so dass wir dem Herausgeber für die grosse Mühe, die ihm sein augenscheinlich unvollkommenes und schwieriges Handschriftenmaterial verursacht haben mag, aufrichtig dankbar sein müssen. Da das Werk erst mit dem dritten, in Jahresfrist zu erwartenden Teile vollständig werden wird, der ausser dem Schlusse des Textes noch eine erschöpfende litterarhistorische Einleitung, sowie alles Nötige über die Handschriften und die Grundsätze, welche den Herausgeber bei der Textbehandlung geleitet haben, enthalten soll, so muss ich mich vorläufig auf diese allgemeine Würdigung beschränken; nur so viel sei bezüglich der Textwiedergabe schon jetzt bemerkt, dass sie von einer ganz ungewöhnlichen Beherrschung der Sprache und von umfassenden historischen und litterarischen Kenntnissen Zeugnis ablegt, welche uns in der versprochenen Einleitung reiche Belehrung und hohen Genuss zu gewähren verheissen.

Wien, 16. Mai 1901.

Dr. RUDOLF GEYER.

CARLO ALFONSO NALLINO, *I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della biblioteca nazionale e della r. accademia delle scienze di Torino*. TORINO. CARLO CLAUSEN. 1900. 4<sup>e</sup> (Estr. dalle *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Serie II, Tom. I).

Es ist bekannt, dass, abweichend von den übrigen europäischen Staaten, Italien eine grosse Anzahl, nicht selten sehr wertvoller orientalischer Handschriften besitzt, die jedoch in viele grosse und kleine Städte verstreut sind. Ihr Dasein ist meistens den Gelehrten unbekannt; die einzelnen Bibliotheken besitzen oft nicht einmal ein noch so knappes Verzeichnis der vorhandenen Codices; und wenn ein solches Verzeichnis existiert, ist es meistens unbrauchbar in Folge von Ungenauigkeiten, Fehlern und Auslassungen.

In der ersten Hälfte des (verflossenen) Jahrhunderts hatte v. HAMMER in der Zeitschrift *Biblioteca Italiana* mit der Veröffentlichung eines summarischen Verzeichnisses der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der italienischen Bibliotheken begonnen. Diese Arbeit wurde nie zu Ende geführt, konnte übrigens auch, weil ohne tiefgehende Kritik und in vielen Fällen nur auf Grund der alten, fehlerhaften und unvollständigen Cataloge unternommen, niemand zufriedenstellen.

Um diesem Mangel abzuhelpfen, begann das Ministerium des öffentlichen Unterrichts mit der Publication einer Reihe von *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Es sind indessen von 1878 bis heute kaum sechs Hefte erschienen und ein schnellerer Fortschritt ist auch für die Zukunft nicht zu erhoffen.

Nach dieser Darstellung der bisherigen Versuche, einen Generalkatalog der orientalischen Handschriften Italiens zu schaffen, zählt NALLINO die bisnun erschienenen Einzelkataloge auf, denen sich sein vorliegender Katalog der Turiner orientalischen Handschriften aufs würdigste anschliesst, und zwar nicht wegen der Menge der Cime-  
lien, als vielmehr durch die Art der Darstellung, welche nicht genug gelobt werden kann. Denn diese steht vollständig auf der Höhe moderner Kritik und modernen Wissens und wetteifert in dieser Hin-

sicht mit den besten Werken Deutschlands, Hollands oder Englands. Der litterarhistorische und bibliographische Apparat der Gegenwart wird von NALLINO mit durchaus souveräner Leichtigkeit beherrscht, und fast fühlt man eine Art von Bedauern, dass solch glänzender Gelehrsamkeit kein besseres Object zu ergiebigerer Thätigkeit zu Gebote gestanden. Immerhin ist aber auch inhaltlich die beschriebene Sammlung nicht ohne Interesse und enthält für den Suchenden manches Goldkorn, manche Seltenheit, je nach dem Interesse, das ihn leitet. So möchte ich von meinem engeren Standpunkte aus aufmerksam machen auf den kostbaren Codex 44 der Nationalbibliothek mit dem Commentar des an-Nahhâs zu der erweiterten Mu'allaqât-sammlung, auf die Hamâsahhandschrift unter Nr. 45 und auf die Sirah des Ibn Ishâq unter Nr. 56. Durch sein Alter ehrwürdig ist der Codex Nr. 20, welcher den Şahih von al-Buhârî enthält, inhaltlich wertvoll das äusserst merkwürdige Manuscript Nr. 54 mit unbekannten Erzählungen aus 1001 Nacht, ferner die beiden Sammelbände 68 und 71, endlich Isfarâ'ini's Commentar zum Mişbâb des Mu'tarrizî (Nr. 54) und Jarbâdaqânî's persische Uebersetzung von al-'Utbî's Tarjamah al-Yaminî (Nr. 92). Noch manches andere Werk wäre erwähnenswert, ich begnüge mich aber mit diesen Hinweisen, weil Anderen wieder Anderes interessanter sein dürfte. Doch möchte ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass NALLINO nur dort über das Alter der Handschriften sich äussert, wo er eine Datierung anführt, obwohl ihm bei seiner stupenden Litteraturkenntnis eine annähernde Zeitbestimmung in beinahe allen Fällen gewiss ein leichtes gewesen wäre. Bei sehr vielen Manuscripten vermisst man eine Aeusserung in dieser Hinsicht auf das schmerzlichste, manche Codices würden sicherlich durch ihr Alter eine Aufmerksamkeit erregen, welche durch die blosse Inhaltsangabe nicht wachgerufen werden kann. Indessen ist dies der einzige fühlbare Mangel in dem sonst so ausgezeichneten und wertvollen Werke NALLINO's, welches nicht nur seinem Verfasser, sondern auch der italienischen Wissenschaft zur grössten Ehre gereicht.

Dr. RUDOLF GEYER.



MAX FREIHERR VON OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*.  
2 Bde. Berlin 1899. 1900.

Freiherr von OPPENHEIM hat im Jahre 1893 eine Reise von Bernt nach dem persischen Golf unternommen, die ihn über Damascus, den Hauran, Palmyra, Der am Euphrat, Nasibin, Mosul und Bagdad seinem Bestimmungsorte zuführte. Auf grossen Strecken hat er neue Wege eingeschlagen und durch seine Reiserouten die Geographie dieser Gegenden nicht unwesentlich gefördert. Die Harra des Hauran hat er auf theilweise unbekannten Wegen durchschritten und sich dann über die Safavulkane nach Dumer durchgeschlagen, bis er in Karjeten die grosse Strasse nach Palmyra erreichte. Ebenso interessant ist die Route von Der längs des Chabur und Djardjar nach Nasibin. Von Mosul nach Bagdad ging die Reise zu Floss den Tigris hinab und von dort bis Basra per Dampfer.

Der Verfasser hat sich aber nicht begnügt, seine Tagebücher zu veröffentlichen, sondern hat auch die vorhandene Literatur ausgiebig benutzt. Er giebt die Geschichte der von ihm besuchten Städte von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart und schenkt auch den Sitten und Gebräuchen der Bewohner seine Aufmerksamkeit. Die beiden Capitel über die Beduinen (XI—XII) orientieren sehr gut und bringen in historischer wie culturgeschichtlicher Beziehung mancherlei Neues. Die bildlichen Reproductionen sind sehr instructiv, nur wäre es erwünscht gewesen, bei jedem Bilde die Quelle, woher es stammt, anzugeben. Einige Bilder, die bei jedem Photographen käuflich zu haben oder aus andern Reisewerken bekannt sind, sind ohne Citat herübergenommen und können von den Originalphotographien nicht unterschieden werden. Und das ist doch unter Umständen wichtig.

Bd. II, 373—390 hat Prof. ASCHENSON die vom Verfasser mitgebrachten Pflanzen bestimmt, nach Familien geordnet und mit ihrem arabischen Namen und Standort versehen. Dasjenige aber, was das Werk besonders wichtig macht und ihm einen dauernden Wert verleiht, sind die beiden vorzüglichen Karten von R. KIEPERT. In den

Begleitworten (II, 391—414) hat er Rechenschaft über das benutzte Material gegeben und da er neben publiciertem, auch viel unpubliertem verarbeitet hat, können seine Blätter als die besten jetzt existierenden gelten. Es wäre sehr zu wünschen, dass wir bald auch vom südlichen Theile des Irâq eine ähnliche gute Karte erhielten; denn hier liegt noch alles sehr im Argen.

BRUNO MEISSNER.

---

PAUL SCHWARZ. *Der Dican des 'Umar ibn Abi Rabi'a*. Nach den Handschriften zu Cairo und Leiden mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente, herausgegeben von —. Erste Hälfte. Leipzig 1901 (IVA, VIII, 67 S. in 4°).

Zwar wurden in Mekka schon zu Muhammed's Zeit wie später viele Verse gemacht, aber in der Meinung der Araber standen die Dichter dieser Stadt nicht hoch. Zum Theil wohl deshalb, weil die Städter das Beduinenleben und die Wüstenscenen, die den Hauptinhalt der altarabischen Poesie bildeten, nicht recht aus eigener Erfahrung kannten, und weil ihr Sprachschatz nicht so reich war wie der der Wanderstämme; zum Theil war aber gewiss auch die nüchterne Verständigkeit der Qorais, die sie zunächst zu wohlhabenden Kaufleuten und dann zu höchst erfolgreichen Actoren auf der Bühne der Weltgeschichte machte, der Pflege wahrer Poesie nicht eben günstig. Dennoch wurden zur Zeit der Omaijaden fünf Qoraisiten als bedeutende Dichter geschätzt Agh. 3, 101, 3 ff. Unter diesen sind wieder zwei, 'Obaidallah b. Qais arkuqijät und 'Omar b. Abi Rabi'a, am bekanntesten. Ein sehr richtiges Urtheil sagt nun, dass Ersterer zwar vielseitiger sei, Letzterer aber als Erotiker mehr hervorrage Agh. 1, 50. 1, 164.<sup>1</sup>

Dieser 'Omar ist wirklich ein ausgezeichnete, origineller Erotiker. Alle andern Gegenstände, welche die Dichter behandeln, lassen

<sup>1</sup> Zum richtigen Verständnisse der Worte muss man im Auge behalten, dass der Beurtheiler Sa'id b. Musaijah zu dem Geschlecht der Machzum gehörte wie 'Omar b. Abi Rabi'a.

ihn kalt. Er verfaßt keine Lob- resp. Bettelgedichte und vermeidet die üblichen Naturschilderungen. Als seine dichterischen Genossen einander je mit einem Verse auf den Blitz zu übertreffen suchen, macht er einen Liebesvers und sagt: „Was geht mich und die Liebe der Blitz an?“ Agh. 1, 67. In seinen Gedichten herrscht aber nicht der schmachtende Ton der Dichter vom Stamme 'Odhra, unter denen wohl Ġamīl der bedeutendste ist,<sup>1</sup> oder gar die Stimmung der Lieder, welche dem ziemlich mythischen Maġnūn beigelegt werden. Denn wenn 'Omar auch wohl sagt, dass die Liebe ihn ins Verderben ziehe, ihn umbringe u. dgl., so sieht man doch leicht, dass das nicht so ernst gemeint ist. Er hat nicht Ueberdruß am Leben, sondern helle Freude daran. Seine Liebespoesie ist heiter, neckisch und immer anmuthig. Dem hochbegabten, leichtlebigen Manne scheint die dichterische Darstellung seiner Liebesabenteuer eben so viel Vergnügen zu machen wie diese selbst. Er hat ein besonderes Geschick, seine Erlebnisse auf diesem Felde anschaulich zu erzählen, und manchmal erhalten wir ganz dramatische Scenen. Es ist dabei gleichgültig, ob sich die Liebenden die Vorwürfe wegen Flatterhaftigkeit oder die feurigen Liebeserklärungen mündlich machen oder ob das durch Boten geschieht. Recht gewagte Scenen kommen vor, aber der Dichter wird nie gemein oder cynisch. Seine Sprache ist durchweg schlicht. Die Verse scheinen sich ihm ungesucht zu ergeben; nirgends merken wir Zwang, nirgends auch das Prunken mit ungewöhnlichen Wörtern, womit schon in jener Zeit andre Dichter den Mangel wahrer poetischer Begabung zu bedecken liebten. 'Omar's Ausdruck fasst auf der Umgangssprache, welche der vornehmen Welt und also auch den hochgebornen Frauen, die er anschwärmte, geläufig war. Dass uns doch manches in seinen Gedichten unklar bleibt, ist nicht zu verwundern, zumal uns bei ihnen fast nirgends ein Commentar zu Hülfe kommt. Aber man vergleiche jene nur mit denen eines beliebigen Beduinendichters, um zu erkennen, wie viel verständlicher sie uns im Ganzen und im Einzelnen sind. So ist denn 'Omar auch von

<sup>1</sup> „Jene Asra“ waren übrigens ein wehrhafter Stamm und konnten noch anders als zu sterben wenn sie lieben; s. z. B. Nābigha 13; Agh. 7, 78.



seinen Zeitgenossen sehr anerkannt worden. 'Abdallāh b. 'Abbās, der Ahnherr der 'Abbāsiden, der in der heiligen Tradition eine sehr grosse Rolle spielt, freilich ein Mann mit recht weitem Gewissen, war, zum Entsetzen der Eiferer, von einem Gedichte 'Omar's voll bedenklicher Dinge entzückt und behielt es gleich auswendig Kāmil 570 ff.; Agh. 1, 34 f. Und ein mit wenig Varianten theils dem Ġarīr, theils dem Farazdaq — also einem der damals angesehensten Dichter — in den Mund gelegter Ausspruch muss widerwillig zugeben, dass 'Omar wirklich Glänzendes auf einem den Qorāiṣ sonst verschlossenen Gebiete leiste Agh. 1, 35, 17. 36, 23. 47, 24. 71 ult. — 72, 3 und 1, 36, 5. 51 ult. — 52, 1. Der Dichter Marwan b. Abi Ḥafza, welcher zur Zeit der ersten 'Abbāsiden blühte, zählt 'Omar unter den hervorragendsten Liebesdichtern auf Kāmil 416, 10.

Manche der uns erhaltenen Gedichte 'Omar's mögen zwar unvollständig sein, aber er scheint wirklich meist kleinere Gedichte in Form von Bruchstücken gemacht zu haben. Und auch das längste, nr. 1 bei Schwarz, das 73 Verse zählt,<sup>1</sup> entspricht im Bau nicht den alten Qaṣiden, sondern es dreht sich, abgesehen von den letzten Versen, durchaus um erotische Dinge. Einige Gedichte, z. B. die, welche Briefe darstellen, können überhaupt nicht Theile von grösseren Ganzen gewesen sein.

Zum leichten Gesprächston, den der Dichter gern anschlägt, passt es, dass er gern ein Enjambement der Verse eintreten lässt, z. B. 2, 4. 100, 3. 140, 1; ja er wendet es, gewiss um eine scherzhafte Wirkung zu erreichen, sogar in der Weise an, dass er Wörter wie ﴿ nachdem' (95, 11. 103, 5), ﴿ von dem, was' (95, 14), ﴿ von' (123, 13) den Reim tragen lässt. In Betreff der Versform ist noch zu bemerken, dass in mehreren Ragazgedichten die Halbverse nicht auf einander reimen (nr. 49. 50. 165) und dass das Metrum 104 theils Ḥazağ, theils Wāfir ist. Dieselbe auffallende Mischung einmal in den Mu'ammarin (GOLDZIMER, *Abh. zur arab. Philol.* 2, 48; weg-

<sup>1</sup> Wenn Kāmil 571, 12 ihm 80 Verse gegeben werden, so ist das wohl nur eine ungenaue Zählung. Davon, dass es, seit es zuerst niedergeschrieben wurde, je mehr Verse gehabt hätte als im Diwān, zeigt sich wenigstens keine Spur.

geschafft Agh. 3, 10) und, irre ich nicht, noch zwei- oder dreimal im Agh.

Der Dichter gehörte, wie schon angedeutet, der vornehmsten Gesellschaft an. Sein Geschlecht, die Banu Machzûm, hatte zu Muhammed's Zeit höchstens in den Banu 'Abd Šams einen Rivalen an Ansehen. Sie waren zum grossen Theil dem Propheten sehr feindlich gesinnt gewesen, hatten aber nach ihrer, zunächst natürlich ganz äusserlichen, Bekehrung durch die Ereignisse, wie die andern vornehmen Geschlechter Mekka's, einen gewaltigen Zuwachs an Ansehen und Macht erfahren. Denn die Lehre von der Gleichheit aller Muslime war selbst von Muhammed nicht durchgeführt worden und hatte in der ganzen Zeit der Omai'jaden wenig practische Geltung gewonnen: der Araber fühlte sich hoch erhaben über den nicht-arabischen Muslim, der Qoraisit über den andern Araber, der einem der ersten Geschlechter Angehörige über den gemeinen Qoraisiten. So bekleidete auch unseres 'Omar Bruder Hārith mit dem Beinamen Qubā' eine der ersten Stellen des Reiches, die Statthalterschaft von Basra. 'Omar scheint allerdings nie nach Würden getrachtet zu haben, sondern mit heiterem Lebensgenuss zufrieden gewesen zu sein. Aber das High Life, das damals in der heiligen Stadt blühte, ist ganz seine Sphäre. Wie weit die Liebesabenteuer, die er in seinem Gedichte darstellt, thatsächlich waren, können wir nicht wissen. Die Erzählungen des Agh. sind natürlich nicht besonders zuverlässig. Sie beruhen zum grossen Theil auf der Schrift des Zubair b. Bekkār († 256 d. H.) über die Abenteuer unseres Dichters Fihrist 111, 9, während ein anderes Buch über diesen Gegenstand von dem Dichter Ibn Bassām († 302 oder 303 d. H.) Fihrist 150, 14 (und danach Ibn Challikān nr. 475) im Agh. nicht benutzt ist.<sup>1</sup> Dass die Dichter „sagen was sie nicht thun“, wie der Korān ihnen vorwirft (26, 226), gilt gewiss auch in ziemlichem Umfange von 'Omar (zumal die weiteren Worte: „ausgenommen die, welche glauben und die guten Werke thun und Gottes viel gedenken“ nicht sonderlich auf ihn

<sup>1</sup> Im Fihrist 306, 10 wird unter den Liebesromanen genannt كتاب عمر بن أبي ربيعة رجاء. Das letzte Wort ist wohl die Entstellung eines Frauennamens.

passen dürften). Aber es ist doch sicher verkehrt, wenn verschiedene Ueberlieferungen ihn dadurch retten wollen, dass sie ihn heilig versichern lassen, er habe sich in Wirklichkeit nie in unerlaubte Verbindungen mit Frauen eingelassen. Seine Schilderungen zeigen unwidersprechlich reiche Kenntniss verbotener Pfade. Man lebte damals eben in Mekka sehr frei. Namentlich wurde die Gelegenheit, welche die Bräuche der Wallfahrt boten, sich den Frauen zu nähern, von der Jeunesse dorée gern benutzt. Und die vornehmen Pilgerinnen waren den Versuchungen gegenüber gewiss nicht immer spröde; auch die Eitelkeit darauf, von einem angesehenen Dichter in reizenden Versen angesungen zu werden, konnte der Tugend leicht gefährlich werden. Aehnliches ist ja wohl auch vielfach im europäischen Mittelalter geschehen. Man darf nun aber den Dichter wegen seiner *rouclos* eingestandenen Verstöße gegen das heilige Gesetz eben so wenig für einen überzeugten Freigeist halten wie etwa diesen oder jenen Minnesänger. Es ist sogar ganz wohl möglich, dass auch er im hohen Alter wirklich fromm geworden ist. Als Greis hat er gewiss keine Lieder mehr gemacht. Auch das Gedicht nr. 131, in dem er der Frau, die ihm spöttisch sein Alter vorhält, in drastischer Weise erwidert, jetzt wolle sie ihn nicht, in früheren Jahren würde sie vergebens ihm nachgetrachtet haben, auch dies Gedicht mit seinem jugendlichen Uebermuth gehört sicher nicht in sein wirkliches Alter. — Das Leben 'Omar's scheint ruhig verlaufen zu sein. Wenn Ibn Qotaiba in seinem Dichterbuch (fol. 115 der Wiener Hdschr.) erzählt, der Chalif 'Omar II. habe ihn nach der Insel Dahlak verbannt, so ist der Gegensatz des ängstlich frommen Herrschers und seines gottlosen Namensvetters zwar recht gut gewählt, aber die Geschichte ist nicht wahr. Falls der Dichter die Regierung 'Omar's II. überhaupt erlebt hat, so war er damals schon hochbetagt. Er soll allerdings etwa 70 Jahr alt geworden sein Agh. 1, 34. Die Erzählung Ibn Qotaiba's verwechselt unsern 'Omar mit dem Dichter Alḡaṣ, der allerdings von 'Omar II. oder wahrscheinlich von dessen Vorgänger Suleimān nach jener entsetzlichen Insel verbannt worden ist Agh. 8, 56. 4, 45, 48, 50. So ist auch



nichts darauf zu geben, dass 'Omar II. sich den Dichter habe vorführen lassen und ihn erst auf sein heiliges Versprechen, keine anstössigen Verse mehr zu machen, freigegeben habe Agh. 8, 56. Ganz allein steht Ibn Qotaiba a. a. O. mit der Angabe, unser Dichter habe nach der Verbannung (also als Greis!) eine Flottenexpedition mitgemacht und sei dabei mit dem ganzen Schiff verbrannt. Auf was für einer Verwechslung das beruht, weiss ich nicht.

Wenn uns 'Omar's Lieder ziemlich viele Namen von Frauen vorführen, die er liebt, so ist dabei einerseits zu bedenken, dass die Dichter ihren Geliebten aus guten Gründen gern andre als die wirklichen Namen geben und auch wohl eine und dieselbe verschieden benannt haben mögen, und dass immerhin auch unter den von 'Omar gefeierten Damen einige Phantasiewesen sein können, andererseits dass diese Orientalen selbst an der gleichzeitigen Schwärmerie für mehrere Herzensköniginnen wenig Anstoss nehmen, geschweige für eine successive.<sup>1</sup>

Die Gedichte 'Omar's geben uns gelegentlich allerlei Einblicke in das Leben der vornehmen Classen Mekka's. So weist er 10, 12 auf die Falkenjagd hin, welche von den Persern den Arabern zugekommen sein wird. Nr. 32 spricht von dem glänzenden Schmuck eines auf kostbarstem Papier geschriebenen Liebesbriefes. Alles Dinge, die den Arabern vor den grossen Eroberungen ganz fremd waren.

Als Nachfolger 'Omar's in der Liebespoesie ward der Urenkel des Chalifen 'Othmān angesehen, der unter dem Beinamen 'Arğl bekannt ist Agh. 1, 154 = Hamāsa 549 unten. Die nicht zahlreichen Ueberbleibsel seiner Gedichte zeigen wirklich viel Aehnlichkeit mit denen 'Omar's.

Unser Dichter hat gewiss nicht daran gedacht, seine Lieder zu sammeln. Allerdings mögen einige schon bei seinen Lebzeiten aufgeschrieben worden sein, und ein oder das andere poetische Billet hat er vielleicht selbst schriftlich von sich gegeben. Von dem grossen

<sup>1</sup> . . . während dem Muhammedaner jede Ideenassociation zwischen Eln oder Liebe und Ewigkeit fern liegt! SROUCK HUSOROMI, *Mekka* 2, 107.

ersten Gedicht wird erzählt, dass ein Zeitgenosse des Dichters es sich habe aufschreiben lassen Agh. 1, 38, 16. Etwa um 200 d. H. trug jemand ein Heft mit Gedichten 'Omar's bei sich Agh. 1, 37. Ungefähr um dieselbe Zeit lässt sich einer Gedichte 'Omar's aufschreiben Agh. 1, 48, 15. Aber der Zustand, in dem wir die Lieder und Liedchen haben, zeigt, dass die Niederschrift nicht einheitlich geschehen ist, dass sie zum Theil, schon ehe sie schriftlich fixiert wurden, im Munde der Sänger verschiedene Gestalt angenommen und dabei manche Einbusse erlitten hatten.<sup>1</sup> So differieren dann die Texte im Diwān vielfach von den im Agh. oder sonst erhaltenen, und wir sind dann längst nicht immer im Stande, das Ursprüngliche mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Die Versordnung ist auch bei 'Omar zuweilen gestört. Hier und da mag ferner ein 'Omar's Art nahekommendes Gedicht von einem Andern in den Diwān gerathen sein. So werden nr. 82, 94, 150 auch zeitgenössischen Qoraisitischen Dichtern zugeschrieben, das erste dem Abū Dahbal, die beiden andern dem Ḥarith b. Chālid, einem Geschlechtsgenossen 'Omar's. Auf der andern Seite ist der Diwān sehr unvollständig. Selbst solche Verse, die anderweit öfter citiert werden, fehlen darin, z. B. das Verspaar mit dem hübschen Witz auf die Vermählung Thurajjā's (der Pleias) und Suhail's (des Canopus). Dafür enthält er aber auch viel Echtes von 'Omar, das uns sonst nicht weiter überliefert ist. Auch die Anordnung der Gedichte weist darauf hin, dass die Sammlung verhältnissmässig spät gemacht worden ist. Die Gedichte sind nach Reimbuchstaben geordnet, aber diese folgen einander nicht in der Reihe des Alphabets, und dazu bekommen die meisten Reime an späteren Stellen noch einen oder mehrere Nachträge. Das ist schwerlich durch Störung der ursprünglichen An-

<sup>1</sup> Die Sänger oder die Componisten wählten nach Belieben aus den Gedichten einzelne Verse, oft in ganz unpassender Anordnung, aus und entstellten diese auch sonst noch manchmal. Immer hat man zu bedenken, dass es den Arabern fast nur je auf den einzelnen Vers ankommt, nicht auf den Zusammenhang. Auch die ästhetische Beurtheilung wird ja meistens auf eine oder wenige Stellen gestützt; freilich dürfte dabei der Gesamteindruck oftmals mitgewirkt haben.

ordnung hervorgerufen, sondern beruht allem Anschein nach darauf, dass der Sammler nachträglich noch andre Gedichte fand und sie zu seinem ersten Corpus hinzufügte. Dass das schon mehrmals von mir berührte grosse Gedicht an der Spitze steht, ist gewiss nicht zufällig. Da es den Reimbuchstaben *r* hat, ist die erste Gruppe die von 53 auf *r* reimenden Liedern. Ihr folgt später noch ein Lied auf *r* (fol. 79 in meiner Handschrift) und dann noch drei weitere (fol. 108).

Diese Sammlung findet sich in zwei Handschriften der grossen Bibliothek zu Cairo und in einer der Leidner Bibliothek. Eine Abschrift des einen Cairiner Codex, theilweise mit Varianten aus dem andern versehen, hat mir schon vor längerer Zeit VOLLERS geschenkt. Aus diesen beiden Handschriften ist die Cairiner Ausgabe vom Jahre 1311 d. H. gemacht; von philologischer Durcharbeitung zeigt sie keine Spur. Alle Handschriften bieten im Wesentlichen denselben Text und stammen direct oder indirect aus einer einzigen, deren Text sich ziemlich genau herstellen lässt. So nachlässig nun unsere Handschriften geschrieben sind und obwohl jene Grundhandschrift schon eine Anzahl Fehler enthielt, so lässt sich daraus doch die relativ correcte Textgestalt des Sammlers in den allermeisten Fällen erkennen. Und wir müssen dem Herausgeber, Herrn Schwarz, das Zeugniß ausstellen, dass er diese seine Aufgabe vortrefflich gelöst hat. Er hat sich dabei durchaus vor dem naheliegenden Fehler gehütet, den Text des Diwāns durch Benutzung von anderswo überlieferten Varianten oder durch eigne Vermuthungen zu verbessern. Durch ein solches Verfahren wäre ja nur ein Mischtext entstanden, der vorher nie und nirgends bestanden hat. Natürlich kann hier und da ein Zweifel sein, ob eine weniger gute Lesart schon im Texte des Sammlers stand oder erst von späteren Abschreibern verschuldet ist, und so möchte ich einige wenige Stellen anders behandeln als der Herausgeber. Noch etwas mehr Verbesserungen liessen sich wohl an den Vocalzeichen anbringen; eine Liste von Correcturen wird ja am Schluss der Ausgabe nicht fehlen. Im Ganzen verdient aber auch die Vocalisation alles Lob; die Handschriften boten dabei



keine Hilfe. Wie schwierig aber die Durchführung der Vocalbezeichnung bei ziemlich verwahrlosten poetischen Texten ist, weiss jeder Kenner. In 'Omar's Gedichten ist schon die Unterscheidung der Verbalformen auf  $\hat{\text{ت}}$ ,  $\text{ت}$ ,  $\hat{\text{ت}}$  manchmal recht unbequem. — Die Parallelstellen und die darin vorkommenden Varianten sind sehr sorgfältig verzeichnet. Unterstützt ward SCHWARZ dabei natürlich wieder durch THORBECKE's Sammlung. Schon die Erstlingsarbeit des Herausgebers galt dem 'Omar b. Ali Rab'a. Wenn sie noch den Anfänger erkennen liess, so zeigt diese Ausgabe einen wesentlichen Fortschritt. Ich bin ihm für das auch äusserlich schön ausgestattete Werk sehr dankbar und hoffe, dass ich bald über den abschliessenden zweiten Theil werde berichten können.

Sehr erfreulich wäre es, wenn ein Mann, der mit genauem Verständniss des Originals die Gabe echt poetischer Reproduction vereinigte, eine Auswahl der Gedichte 'Omar's übersetzte. Bei einer solchen müsste es allerdings wohl bleiben, denn die ganze Masse würde auf die Dauer doch etwas eintönig wirken. 'Omar hat seine Lieder ja auch nicht als eine zusammengehörende Einheit gedichtet. Ich kann aber nicht leugnen, dass mir schon öfter die Frage in den Sinn gekommen ist: was hätte wohl Goethe, auf den die mangelhafte Wiedergabe des Hafiz so tiefe Wirkung hatte, empfunden, wenn ihm 'Omar's graciöse Tändeleien in einer guten Uebersetzung bekannt geworden wären? Freilich eben nur einen Uebersetzer ersten Ranges, wie Rückert in seinen besten Productionen dieser Art, möchte ich unserm Dichter wünschen — und somit wird es wohl bei dem Wunsche bleiben.

Strassburg i. E., März 1901.

TH. NÖLDEKE.

---

C. MABEL DUFF (Mrs W. R. RICKMERS), *The Chronology of India from the earliest times to the beginning of the sixteenth century*, Westminster 1899, ARCHIBALD CONSTABLE & Co.

Es ist und bleibt vorläufig eine schwierige und mühselige Sache, sich auf dem Gebiete der indischen Geschichte zu orientiren. Eine zusammenfassende, irgendwie ausreichende Darstellung derselben fehlt noch immer und bei dem Stande der Forschung auf diesem Gebiet kann das Niemand Wunder nehmen. BÜHLERS jäher Tod ist nicht zum Wenigsten darum unter den Fachgenossen als ein besonders schwerer Verlust empfunden worden, weil uns damit die Aussicht auf die von ihm versprochene Darstellung der „Quellen der indischen Geschichte“ und der „Politischen Geschichte bis zur muhammedanischen Eroberung“, die er in dem „Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde“ liefern wollte, verloren gegangen ist. Wer einen Einblick in die indische Geschichte gewinnen will, muss sich das Material dazu aus den verschiedensten Werken und Zeitschriften in mühsamster Weise zusammen suchen.

Unter diesen Umständen war es ein höchst dankenswerthes Unternehmen von Miss MABEL DUFF, jetzt Mrs W. R. RICKMERS, eine Chronologie Indiens in systematischer Uebersicht zu liefern, — eine tabellarische Zusammenstellung aller bemerkenswerthen Ereignisse der indischen Geschichte in chronologischer Reihenfolge. Es war ein dankenswerthes, aber freilich auch zugleich ein sehr schwieriges Unternehmen, das nicht nur den grössten Fleiss, sondern ebenso viel Scharfsinn und kritische Unterscheidungsgabe erforderte. Ich freue mich, hinzusetzen zu dürfen, dass dasselbe der Verfasserin in ganz vorzüglicher Weise auszuführen gelungen ist. Sie hat sich in den schwierigen Stoff in bewunderungswürdiger Weise hineingearbeitet und beherrscht denselben nach allen Seiten. Das Buch ist ebenso praktisch wie gediegen, in der Anlage wie in der Ausführung. Man findet nach einer kurzen Einleitung alle mit einiger Sicherheit festgestellten Daten der indischen Geschichte, der politischen wie der literarischen, von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1530, in chronologischer Ordnung übersichtlich beisammen, — knapp, aber auch wiederum nicht zu knapp charakterisirt, mit den ausgiebigsten und sorgfältigsten Quellennachweisungen. Daran schliesst sich als Appendix zunächst eine sehr werthvolle Zusammenstellung der vielen Herr-

scher aus den verschiedensten Fürstenhäusern, die im Laufe der Jahrhunderte auf indischen Thronen gesessen haben (Dynastic Lists). Die Dynastien sind wiederum praktisch in alphabetischer Ordnung gegeben, die Herrscher unter einander natürlich chronologisch geordnet, mit Angabe der Regierungszeit, soweit solches möglich war. In sehr vielen Fällen lassen sich ja aber bekanntlich keine Jahreszahlen angeben und gerade darum waren diese Dynastic Lists eine besonders wichtige Ergänzung zu der vorausgehenden Table of events. Ein umfangreicher, sehr sorgfältig gearbeiteter Index macht den Schluss des Buches, das sich Alles in Allem als ein höchst werthvolles und zuverlässiges Hülfsmittel zur Orientirung auf dem schwierigen Gebiete der indischen Chronologie darstellt und somit den wärmsten Dank aller derjenigen verdient, deren Studien sie mit diesem Gebiet in Berührung bringen.

Es kann den Credit des Buches nur noch erhöhen, wenn wir die Namen all der bedeutenden Männer lesen, welche bei der Entstehung desselben helfend und fördernd mitgewirkt haben. Auch der Name Bönluxes findet sich darunter und die Verfasserin bedauert, dem grossen Forscher für seinen Beistand nicht mehr danken zu können. Insbesondere aber ist es J. Burgess gewesen, der ihr mit Rath und That, vom Beginn der Arbeit bis zum Abschluss derselben, zur Seite gestanden hat. Von Burgess sagt die Verfasserin zum Schluss des Vorwortes: 'It is not too much to say that the book, in its present form, owes its existence to his careful and thoughtful planning.' Fast das ganze Manuscript hat Burgess gelesen und seinen unschätzbaren Rath dazu gegeben. Das allein genügt wohl schon, um zu zeigen, dass es sich hier um ein Buch von wirklichem Werth und Bedeutung handelt. Ich kann es mir aber nicht versagen, auch darauf noch aufmerksam zu machen, in wie anerkennender Weise ein so ausgezeichnete Kenner des Gegenstandes wie R. C. TEMPLE das Werk besprochen hat, im *Journal of the Royal Asiatic Society*, Jahrgang 1899, p. 451—453.

Nicht übereinstimmen kann ich mit der verehrten Verfasserin, wenn sie im Anschluss an KERNHORN p. 47 die Ansicht vertritt, dass



Kālidāsa nicht später als 472 nach Chr. gelebt haben könne. Ich glaube nicht, dass die nahe Uebereinstimmung eines Verses in Kumāraguptas Inschrift von Mandasor (472 a. d.) mit einer Stelle in Kālidāsas Rtusamhāra in dieser Beziehung wirklich beweiskräftig ist, so wenig wie die Aehnlichkeit einer Stelle in der Bodh-Gayā-Inschrift von Mahānāman mit einem Verse des Raghuvamṣa. Die indische Kunstpoesie zeigt ein immerwährendes Nachahmen älterer Muster und Typen, oft in fast formelhafter Art, oft in verfeinernder, steigender Fortbildung. Kālidāsa war gewiss auch darin ein echter Inder, und Uebereinstimmungen, wie die erwähnten, beweisen noch nicht, dass er die Quelle war. Er konnte auch später nach demselben Muster und Typus einen Vers bilden, wie schon vor ihm die Verfasser jener Inschriften. Ich bin auch heute noch der Meinung, dass Kālidāsa aller Wahrscheinlichkeit nach im 6. Jahrh. nach Chr. lebte. Aber ich constatire gern, dass Mrs RICKMERS sich mit ihrer abweichenden Ansicht in der besten Gesellschaft befindet.

Ich wünsche dem ausgezeichneten Buche weite Verbreitung, namentlich auch unter den deutschen Fachgenossen und Interessenten.

L. V. SCHROEDER.

FRIEDRICH KNAUER, *Mānavaśrautasūtram. Das Mānava-śrauta-sūtra*, herausgegeben von Dr. —. Buch I. St. Pétersbourg, 1900. lex. 8°, pp. xvi + 74.

Der verdiente Herausgeber des Mānava-Gṛhyasūtra gibt uns hier den ersten Theil einer musterhaften Ausgabe des Mānava-Śrautasūtra. Das vorliegende Heft enthält das erste Buch, den Prāksoma, und behandelt die Darśapūrṇamāsa-Opfer mit Einschluss des Piṇḍapitṛyajña, ferner Agnyādheya, Agnihotra, Agnyupasthāna, Agrayaṇa, Punarādheya, die Cāturmāsyaṇi und den Paśubandha. Der Herausgeber hat alles handschriftliche Material, welches nur irgendwie zu erreichen war, benützt, und die von ihm befolgten kritischen Grundsätze sind durchaus zu billigen. Wie bei den Sūtras der Āpastambins, so muss sich auch ein Herausgeber der Mānava-

Sūtras hüten, willkürliche ‚Correcturen‘ im Texte vorzunehmen, da die Sprache der Mānavas, gleich der der Āpastambins, sowohl lexikalische, wie auch grammatische Eigentümlichkeiten aufweist, die ein Herausgeber zu bewahren und nicht zu verwischen hat. KNAUER hat sich in rühmenswürdiger Weise von allen unnötigen Conjecturen ferngehalten, was um so schwieriger war, da der Text der Mānavas ungleich schlechter überliefert ist, als der der Āpastambins, und in Folge dessen Correcturen in einzelnen Fällen thatsächlich gemacht werden müssen. So viel ich gesehen habe, hat nun KNAUER nur dort corrigiert, wo es unbedingt notwendig war. Hingegen hat er mit Recht Formen, wie z. B. *upavatsvaśana* (1, 1, 1, 11; 4, 1, 5; 5, 1, 12) für *upavivats\** oder *upavatyadaśana*, oder *asila* (1, 1, 1, 29) für *asida* stehen gelassen, und auch an dem ungewöhnlichen *alkasamare salkasamare vā* (1, 8, 1, 5) keine Conjectur sondern eine Interpretation versucht. KNAUER hat sich nämlich in den kritischen Anmerkungen nicht damit begnügt, die verschiedenen Lesarten anzuführen, sondern er hat auch, wo es nötig war, die von ihm adoptierte Lesart zu rechtfertigen und zu erklären gesucht. Diese kritischen und zum Theile wenigstens exegetischen Bemerkungen sind ein kleiner Ersatz für den schmerzlich vermissten Commentar.

Ich möchte nicht so weit gehen wie LANMAN, der es geradezu für eine Schändlichkeit hält, wenn ein Herausgeber eines indischen Textes denselben nicht auch übersetzt (*JRAS.* 1900, p. 802). Aber der Herausgeber eines Sūtra-Werkes sollte allerdings seinem Texte immer entweder einen Commentar, sei es vollständig oder in Auszügen, oder eine Uebersetzung mit Erläuterungen folgen lassen. Es wäre auch kein schlechter Plan, einmal eine Paddhati oder einen Prayoga statt des Commentars herauszugeben. Aber irgend einer exegetischen Hilfe bedürfen Sūtras doch immer. Eine gewisse Hilfe gewähren ja die Paralleltexte. So trägt das Āpastambīya-Śrautasūtra sehr viel zum Verständniß des Mānava-Śrautasūtra bei, ja nach KNAUER ist ‚das Āpast. Śraut. so zu sagen der beste Commentar zum Mān. Śraut.‘ Aber gerade das Mānava bietet auch manches Neue und Interessante, und zuweilen ist umgekehrt das Mānava Śraut.

zum Verständniß der anderen Śrautasūtras nützlich. Wenn es z. B. Āp. Śraut. v, 25, 8 heisst: *antar nāvy apām nāśniyāt*, so kann das, wie Rudradatta bemerkt, entweder heissen: *antar nāvi sthitaḥ sann apo nāśniyāt*, oder aber: *antar nāvi ya āpas tā (nāśniyāt)*. Wenn es nun im Mān. Śraut. i, 5, 6, 15 heisst: *yā antar nāvy āpaḥ syur na tāsām ācāmet*, so beweist dies, dass Rudradatta zweite Erklärung die richtige ist.


Indem wir aber die Bitte nicht unterdrücken können, KNAUER möge später seiner Ausgabe des so wichtigen und so schwierigen Mānava-Śrautasūtra auch einen Commentar oder eine Uebersetzung folgen lassen, sind wir ihm vorläufig jedenfalls für den gebotenen vortrefflichen Text herzlich dankbar und wünschen nichts sehnlicher, als dass ihm für die Fortsetzung des Werkes besseres und reichlicheres handschriftliches Material zufließen möge, als bis jetzt vorhanden ist.

M. WINTERNITZ.



## Kleine Mittheilungen.

---

*Sarder oder Sardier?* — Seitdem zuerst DE ROUGÉ die Identification der sog. Seevölker mit bekannten Nationen des klassischen Alterthums versucht hat, ist die Herkunft der  von der Insel Sardinien fast zu einem Axiom aller Aegyptologen geworden, und selbst MAX MÜLLER hat dieselbe ohne weiters acceptirt und sogar (*Asien* 372) die Zulässigkeit dieser Annahme näher begründet. Doch fällt es, wie er auch selbst zugibt, schwer, zu verstehen, wie die Bewohner dieser abgelegenen Insel Jahrhunderte lang einen so bedeutenden Namen im Oriente besitzen können, um später — so dürfen wir hinzufügen — so ganz vom Schauplatze zu verschwinden. Auch ist die für die nach Aegypten ziehenden Sarden voranzusetzende Seefahrt ein für das Alterthum selbst in viel späterer Zeit noch so abenteuerliches Unternehmen, dass man ohne zwingenden Grund einen regelmässigen Zuzug dieser Art nicht annehmen darf. Ein solcher zwingender Grund ist aber, wie mir scheint, durchaus nicht vorhanden.

Das einzige wirklich starke Argument für die traditionelle Ansicht bildete die Namensähnlichkeit beider Völker, welche durch den trügerischen Anklang der Endung *-in* an das Suffix in Sard-inien noch unwillkürlich verstärkt wurde. Ganz dasselbe Argument lässt sich aber zu Gunsten der Sardier — d. i. der Bewohner der Stadt Sardis — anwenden, nur mit dem Unterschiede, dass unter dieser Voraussetzung das bisher so befremdliche und alleinstehende Auf-

treten der Šardin (so nach M. MÖLLER zu vocalisiren) einen derart klaren und überzeugenden Zusammenhang mit den Zügen der übrigen Seevölker gewinnt, dass man sich wundern muss, dass noch niemand auf diese Hypothese verfallen ist.

Man wende mir nicht ein, dass das massenhafte Auftreten von Sardi-Kriegern auf ein grösseres Volk, und nicht auf die Bewohner einer einzigen Stadt hinweist. Es genügt gewiss, dass die ersten Söldnerbanden sich Sardier nannten, um diese Bezeichnung auf alle späteren Zuzügler gleicher Rasse auszudehnen.

MAX MÖLLERS zweites Hauptargument für die italische Herkunft unserer Söldner, die Form der Hörner am Helme, kommt mir nicht so ganz beweisend vor. Sollen denn z. B. die *Asien*, p. 378 abgebildeten Seeräuber nothwendig Italiker sein? Auch unterscheidet sich der flache, aus Leinwand oder Filz hergestellte Sardi-Helm oder richtiger Hut in gar manchen Punkten von den Bronze-Helmen, mit denen ihn MAX MÖLLER vergleicht.

Angenommen nun, dass wir in den Sardin-Banden wirklich westkleinasiatische Auswanderer zu suchen haben, so stimmt Zeit und Art ihres Auftretens vollkommen zu Allem, was wir sonst über diese Epoche wissen. Die indogermanische Einwanderung im NW. der Halbinsel, die offenbar der ganzen Bewegung der sog. Seevölker zugrunde liegt, drückte zunächst auf die westlichsten Stämme — oben unsere Sardier — die dementsprechend ein paar Generationen früher auftreten, als die Lykier und ihre sonstigen, von der Südküste stammenden Genossen.

An den bisher angenommenen Identificationen der übrigen Seevölker wird hiedurch nichts geändert, höchstens dass für die Zusammenstellung der *Vašeš* und *Šakraš* mit Oskern und Sikulern auch der letzte Vorwand wegfällt.

Constantinopel, am 3. Mai 1901.

FRANZ FREIHERR V. CALICE.

*āntaraiḡ cakraiḡ*. — RV. VI, 62, 10 finden wir folgende Worte an die *Aḡvins* gerichtet:

*ántaraig cakraís tánayāya vārtir  
 dyumātā yātaṃ nṛvātā ráthēna |  
 śānutyēna tyajasa —*

DELBRÜCK hatte in seiner Chrestomathie *ántara* für diese Stelle mit „nahe, dem Sprechenden sich nähernd, zugewendet“ übersetzt und damit HAUG (GGA. 1875, p. 93) zu folgender Bemerkung Anlass gegeben: „Man müsste . . . übersetzen: kommt, (ihr Agyins,) mit eurem Wagen mit zugewandten Rädern. Wenn indess Jemand zu einem andern in einem Wagen fährt, so ist es ganz natürlich, dass die Räder der Richtung zugewandt sind, in welcher man fährt . . . Wahrscheinlich heisst es mit innern Rädern, d. h. die Räder inwendig, so dass sie den Boden nicht berühren, und der Wagen kein Geräusch macht.“ GELDNER (VStud. II, 31<sup>2</sup>) sagt u. a.: „*ántara* ist wohl doppel-sinnig und darum unübersetzbar. Einmal ist es Gegensatz zu *śānutyā* in c, nach vi, 5, 4. Andererseits scheint auf eine wunderbare Einrichtung am Wagen der Agyin angespielt zu werden. . . . HAUG dürfte demnach in GGA. 1875 p. 93 nicht unrecht gehabt haben.“ — (Śāy. *anikṛṣṭaig cakrair yuktena*.)

Ich möchte den Sachverhalt einfacher erklären. Die Agyins sollen ihren Verehrer schützen und um ihn die Runde fahren. Dabei müssen sie dem Freunde die Innenseite, dem Feinde die Aussen-seite zukehren. Die Räder, die dabei den inneren Kreis beschreiben, sind *ántarāṅgi cakrāṅgi*: umfährt uns mit „inneren Rädern“, d. h. kehrt uns die rechte Seite, den Feinden die linke Seite (die, wo sonst der *savyaśṭhī* steht) zu. Dagegen spricht, so viel ich sehe, nur, dass in diesem Verse nur von einem Wagen gesprochen wird und der Sing. *ántareṇa* zu erwarten wäre. Da aber der Wagen der Agyins mehr als zwei Räder hat, dürfte das Bedenken nicht zu schwer wiegen.

Zu Vol. XIV, p. 348. — Ich habe übersehen, dass Lāt. II, 8, 32 nicht hierher zu ziehen ist; denn *omiti com itī vā* ist, worauf mich BÖTTLINGER aufmerksam macht, ein Kapṭikāschluss. Meinen Irrtum hat der Umstand veranlasst, dass die Wiederholung des letzten Wortes in Lātyāyana nicht am Schluss einer jeden Kapṭika, sondern ver-



hältnismässig selten und scheinbar unregelmässig eintritt. Eine Durchsicht, die ich auf eine Frage BÖHTLINGER's hin unternommen habe, zeigt, dass in den ersten sechs Prapāthaka's das letzte Wort immer am Schluss von Kapdikā 4. 8. 12 wiederholt wird. In den andern vier Prapāthaka's verhält die Sache sich folgendermassen:

VII: Wiederholung am Schluss von 4. 9. 13.				
VIII. IX:	"	"	"	4. 8. 12.
X:	"	"	"	5. 9. 14. 20.

ALFRED HILLEBRANDT.

*Ṣaṅkhalikhita*. — Unter diesem sonderbaren namen wird im comm. zu Manu (*Ṣaṅkhalikhitaū*) oft ein rechtsbuch citiert. Ein paar stellen des Mahābhārata führen zu einer interessanten erklärung dieses compositums. XII. 115 adhy. 22 heisst es: *vyavahāraṣṭa nagare yasya karmaphalodayaḥ | dṛṣyate ṣaṅkhalikhitaḥ svadharmaphalabhāh nṛpaḥ* | man könnte vermuten: *sa dha\**; doch ist disz nicht geradezu notwendig. Hiezu bemerkt der commentar: *vyavahāraḥ arthipratyarthinor vivāde nirṇayaḥ phalodayaḥ arthinyanṛte sati arthyamānādeiguṇo daṇḍo rājā grāhyaḥ pratyarthinyanṛte sati yāvadarthyamānam arthina dāpyam tāvadeva rājadaṇḍaṣṭa phalaparyantaḥ tatra dṛṣṭāntaḥ yathā phalamātrastene Ṣaṅkhena Likhitasya hastachedo rājānam pratiśedhayitra kṛitastadvadityarthaḥ* | es gibt noch eine stelle, wo *ṣaṅkhalikhita* ebenso erklärt wird, doch kann ich dieselbe leider nicht auffinden; dieselbe bietet jedoch nichts besonderes. Klar ist von vornherein, dasz von einem *dṛṣṭānta* hier nicht die rede sein kann. Es ist XIII. 137, 19, wo es nicht hinpasst.

Eine ganz andere erklärung bietet der commentar zu 130, 29. (28. *anyatra rājan hiṁsāyā vṛttir nehāsti kasyaḥ | apyaranysamutthasya ekasya cārato muneh | anyatra hiṁsāyāḥ kṛcjanapīḍām akṛtvā iti iha hiṁsāyām kasyaḥidapi vṛttir hiṁsāpūrvikā na vihitāsti iti na ityārthaḥ* [vane tiṣṭhato munerapi] 29. na *ṣaṅkhalikhitaṁ vṛttim cakṣyam āsthāya jivitum | viśeṣataḥ Kuruṣṛṣṭha prajāpālanam īpsayā | ṣaṅkhe lalāṣāsthni likhitaṁ vṛttim diṣṭamātrālabhinā rājā jivitum aṣakyam ṣaṅkhaḥ kambu lalāṣāsthi iti Viṣvalōcanaḥ*

*īpsayā āutkaṇṭhyena prajāpālanam ākirātā.* 1) S. ZACHARIAE Čaṣvata's *anekārthasamuḍdayaḥ* 203 s. 18. dazu noch 372 s. 33 *lālāṭikaḥ prabhav bhāladarśi* (wo ZACHARIAE mit recht die lesart *bhāvadarśi* verworfen hat) 'der seines herrn stirn besieht' (und daraus weissagt).

Hier ist also die rede von einer *ṛtī* (*jīvanam* 'lebensweise'), welche dem betreffenden auf den gewölbten (*kambu*) stirnknochen geschriben ist. Der allgemein orientalische glaube an die stirnschrift (im Armen. *jakatagir*, *jakat* 'stirn', *gir* 'schrift'; Türk. *bâşında yazılmıſıdır* 'es war ihm auf dem Kopf geschriben'; Ar. einfach *kitāb*; Pers. *peſān* 'die stirn' = 'schicksal, bestimmung' auch Hind.; Pañj. *lêkh* 'schrift'; Mar. [*çāṅkh* 'cheekbone'] *kapāḥpaṭṭi* 'stirnschrift', auch einfach *kapāḥ* [*dhuvān pāṇeḥ* 'to clear one's forehead, sein schicksal auf der st. l.']; Bengal. *lālāṭi* = *bhāgyam*; dav. *lālāṭik* = *adyāśādhina*) erscheint hier in einer offenbar ältern form, der gemäsz das künftige schicksal nicht auf der stirn, d. i. auf der haut so zu sagen, sondern auf dem knochen verzeichnet ist. Diser umstand verbietet auch etwa an eine entlenung von den muslim zu denken.

Dasz nun die letztere erklärung die richtige ist, kann wol keinem zweifel unterliegen; 115, 22. ist der *karmaphalodayaḥ çāṅkhalikhitaḥ* 'der bestimmte vom schicksale ihm zugewiesene'; die übersetzung der ganzen strophe bietet einige schwirigkeit, weil es nicht ganz klar ist, ob *karma* die handlungen der processierenden bezeichnen soll (wie der commentar versteht) oder das schicksal (d. i. die handlungen des königs in einer früheren existenz). Im ersten falle würde man *vyavahārasya* erwarten: Derjenige könig genieszt den ertrag seines dharma, bei welchem man sieht, dasz die ausz den (ungesetzlichen) handlungen in seiner stadt sich ergebenden einkünfte (d. i. die gerichtlichen buszen und strafgelder) des gerichtsverfahrens ihm vom schicksal bestimmt sind. Sonst müszte übersetzt werden: Derjenige . . . dharma (wie oben), von welchem man sieht, dasz das von den taten (übeltaten) in seiner stadt einkünfte abwerfende gerichtsverfahren vom schicksal bestimmt ist. Mich will aber bedünken, dasz die andere auffassung von *karma* zutreffender ist; *karmaphalodayaḥ* ist dann von *çāṅkhalikhita* nicht wesentlich verschieden, und

die construction von *vyavahārah* bereitet dann keine schwierigkeit: (Nur) derjenige könig genießt den ertrag seines dharma, bei welchem man sieht, daß die rechtspflege die frucht, das ergebnis seines karma und ihm (so zu sagen) auf die stirne geschriben (d. i. wesentlich und unwiderruflich bestimmt, nicht usurpiert) ist. Es scheint, daß *ṣaṅkhalikhita* bereits die bedeutung ‚bestimmt überhaupt‘ hatte, die etymologische bereits abgeblaszt war.

Für die zweite stelle hatte Nilakāṇṭhaḥ offenbar eine andere vorlage, einen älteren commentar, dem er unbekümmert um seine früheren erklärungen hier folgt. Wir sehen, daß es hier um den widerstreit zwischen *dāivam* und *pāruṣam* sich handelt. Der könig kann sich nicht einfach vom schicksale tragen lassen (weil er ja dasselbe selber nicht kennt), er muß handeln, selber entscheiden und da geht es one *hiṁsā* nicht ab. Mit der *ṣaṅkhalikhita vṛtti* scheint hier wenig mer als passivität gemeint zu sein. Das *prajāpālanam* aber erfordert positive active maßregeln.

Damit stünde nun einigermaßen im widerspruch die erklärungen des St. P. S. W., der zufolge eine besonders strenge handhabung der gerichtbarkeit gemeint wäre. Insoweit kann man demselben entschieden recht geben als gewis die benennung eines *śāstra* nach zwei vermeintlichen brüdern *Ṣaṅkha Likhitāu* ein missverständnis ist. Die geschichte derselben wird MhBh. xii. 23 erzählt; doch felt das bei Nil. hervorgehobene moment *rājānam pratishedhayitvā*, daß *Ṣaṅkhaḥ* den könig Sudyumna veranlaßt hatte, das verbot des diebstals bei strafe der abhauung beider (? sonst wird bei diebstal doch nur die eine hand, die zweite erst im widerholungsfall, abgehauen) hände zu erlassen. Diese besonderheit ward vielleicht veranlaßt durch den glauben an einen *Ṣaṅkha* als gesetzgeber, d. i. verfaszer eines dharmaśāstra. In der erzählung weigert sich vielmer *Likhitaḥ* anders als nach strengem rechte behandelt zu werden.

Sovil ist also sicher, daß von einem verfaszer eines dharma-buches *Ṣaṅkha* oder gar von zwei brüdern *Ṣaṅkhalikhitāu* als solchen nicht die rede sein kann; die frage ist nur, sollen wir in bekannter weise *Ṣaṅkhalikhitam* nemen als bedeutend ‚der fall mit *Ṣaṅkha* und



Likhita', oder sollen wir Nilakaptha's letztere Erklärung 'auf dem Gaṅkha geschriben', 'schrift auf dem Gaṅkha' für das richtige halten. Da Likhita gewis ein sehr unwahrscheinlicher eigennamen ist, während es bei der anderen Erklärung ganz normal ist, so ziehen wir die letztere vor, obwohl uns sonst von einem Vorkommen dieses Glaubens im älteren Indien nichts bekannt ist. Im heutigen Indien allerdings ist derselbe so verbreitet, dass man denselben nicht auf den Islam zurückführen kann; vgl. auch die Stellen aus dem *anekārtha samuccaya*. ५° 1° dh° ist also 'das dem Menschen auf den Stirn- (oder schlafen-)knochen vom Schöpfer geschriebene Gesetz'.

Königl. Weinberge, 27. März 1901.

A. LEOWIG.

*Neue Funde in Ostturkestan.* — Herr Dr. M. A. STRUX hat auf seiner Expedition in Ostturkestan überraschend glückliche Entdeckungen gemacht, die alle Fachgenossen interessieren müssen. Es seien hier einige bemerkenswerthe Stellen aus Privatbriefen STRUX an seinen Bruder, Herrn ERNST EDUARD STRUX in Jaworzno, und Prof. L. v. SCHROEDER mitgetheilt.

Lager im alten Bett des Niya-Flusses, 30. Jan. 1901.

Das günstige Omen, von dem ich aus Niya schrieb, hat sich über alles Erwarten bewahrheitet. Hier, zwei kurze Marsche über den Wallfahrtsort Imam Jafar Sadik hinaus, fand ich eine Ruinenstätte, die unzweifelhaft auf die Zeit Christi zurückreicht. Die Ausgrabung eines kleinen buddhistischen Klosters ergab in den letzten zwei Tagen eine Fülle von wichtigen epigraphischen Funden. Ueber zweihundert Documente der verschiedensten Art, alle auf Holzplatten geschrieben — der Gebrauch von Holztafeln zum Schreiben ist in Indien aus ältester Zeit bezeugt, meine Funde sind aber die ersten greifbaren Belege hierfür — und meist vorzüglich erhalten, kamen da an den Tag. Die Schrift ist das alte Kharoshthi der Zeit der ersten indoskythischen Könige (c. 1. Jahrh. vor oder nach Chr.) und die Sprache altes Prakrit. Manche Stücke enthalten religiöse Texte, andere datirte Votivaufzeichnungen, andere, wie es scheint, Correspondenz oder Acten. An Umfang und Alter übertreffen diese

Funde weitaus Alles, was bisher an literarischen Denkmälern indischen Ursprungs in Central-Asien ans Licht gekommen ist. Was bisher in Indien selbst an Kharoshthi-Documenten entdeckt worden ist, repräsentirt quantitativ nur einen Bruchtheil dieser Materialien. Wie hätte sich BOMARK an ihnen gefreut! — —

Taklamakan, N. von Niya, 5. Febr. 1901.

Fast jeder Tag bringt weitere werthvolle Funde an Kharoshthi-Documenten, die wie die früher hier entdeckten an Alter weit über das bisher erworbene Material zurückgehen. Trotzdem ich täglich 9—10 Stunden die Grabungen überwachen muss und daher herzlich wenig Ruhe habe, ist es mir gelungen, manchen wichtigen Punkt durch Entzifferung ins Reine zu bringen. Es ist nun sicher, dass sich unter den beschriebenen Holztafeln viele von culturhistorischem Interesse befinden, dass sich ihre Daten über eine längere Periode erstrecken und dass das Prakrit dieser Documente nicht etwa bloss die Sprache der buddhistischen Kirche, sondern wirkliche Landessprache war. Damit bestätigt sich aufs Ueberraschendste eine von Hiuen Tsiang aufbewahrte Tradition, wonach Khotan im 3. Jahrh. vor Chr. vom nordwestlichen Punjab aus colonisirt worden war. Man hatte sie bisher kaum ernst nehmen wollen. Zu den Hunderten von auf Holz geschriebenen „Papieren“ gesellt sich nun der erste Fund indischer Schrift auf Pergament. Es ist zwar nur ein kleines Fragment, das bei der vorläufigen Schürfung in einer Ruinenstätte an den Tag kam, aber doch von grossem Interesse. Auch dass die frommen Brahmanen oder Buddhisten Pergament gebrauchten, hat man bisher nicht glauben wollen. Jetzt liegt der Beweis ad oculos in der von dir gespendeten Schreibmappe. Bis jetzt ist an dieser Stätte noch kein Stückchen Papier ans Licht gekommen, obwohl dessen Gebrauch in Turkestan schon von c. 400 nach Chr. ab bezeugt ist.

Auch sehr curiose Haushaltsgegenstände, Stoffe etc., finden sich in dem Sand der Ruinen, gerade so gut erhalten als in Aegypten. Die weite Verbreitung griechischer Kunsteinflüsse zeigt eine Pallas Athene mit Schild und Aegis auf dem Thonsiegel eines Rescriptes.

Taklamakan, H. von Enders, 24. Febr. 1901.

Pünktlich, wie vorher berechnet, concentrirte sich am Tage meiner Ankunft an dieser alten Stätte auch die aus Niya beordnete Arbeitercolonne und so ging es flott an die Ausgrabung der Ruinen. Sie sind die eines Grenzcastells oder befestigten Klosters, und da ich nach den früheren Erfahrungen keine Schwierigkeit hatte, die richtigen Punkte auszusuchen, so ergaben schon die ersten Grabungen werthvolle Funde. Aus dem buddhistischen Tempel kamen Sanskrit-Texte, e. aus dem 4. Jahrhundert, chinesische Schriftstücke und tibetanische Mss. an den Tag. Die letzteren sind wohl die ältesten bis jetzt bekannten Schriftdenkmäler Tibets. Sie zeigen auch, dass ich am Endere-Fluss die Grenze des alten indischen Culturgebietes nördlich vom Kuenlun erreicht haben dürfte.

Lager Koriya Darya, 7. März 1901.

Am interessantesten waren die Funde nördlich vom Ziarat Imam Jafar Sadik, wo Hunderte von Kharoshthi-Documenten, auf Holz und Pergament geschrieben, ans Licht kamen. Ich glaube, ihre Entzifferung wird viele historisch werthvolle Aufklärungen bieten für eine Periode, zu der die früheren Ms.-Funde in Turkestan nicht hinaufreichten. Meine Sammlung umfasst jetzt Kharoshthi-Documente der Kushana-Zeit in altem Prakrit; Sanskrit-Mss. in Brähmi-Schrift und 'Central-Asian Brähmi', vom 3.—4. Jahrhundert abwärts; chinesische und tibetanische Texte, gleichfalls aus den Ruinen buddhistischer Tempel; und dazu Schriftstücke einer nicht-indischen Sprache in cursivem Brähmi. Nur von den wunderlichen 'block-prints' und 'manuscript-books' in 'unbekannten Schriften', die in den letzten Jahren in so auffälliger Quantität zum Verkauf nach Kaschgar gewandert sind, fand sich bisher keine Spur an den von mir untersuchten Stätten. Ich glaube den Beweis zu haben, dass es sich da um gefälschte Fabrikate handelt. Ihr Charakter wäre längst erkannt worden, falls ein Archäologe diese fragwürdigen Acquisitionen an Ort und Stelle hätte untersuchen können.<sup>1</sup>

Soweit die vorläufigen Mittheilungen STRASS. Auf die Details hat man alle Ursache gespannt zu sein.

L. v. SCHROEDER.



*Das Devanāgarī-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften.* — Professor MACDONELL hat in seiner Abhandlung 'The origin and early history of chess' (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1898, p. 136, n. 2) darauf aufmerksam gemacht, dass von THOMAS HYDE in seiner *Historia Shahiludii* sowie in seiner *Historia Nerdiludii*, die beide im Jahre 1694 erschienen,<sup>1</sup> mehrere Sanskritwörter in Devanāgarīschrift aufgeführt worden sind. 'This is, I believe — bemerkt MACDONELL am Schluss seiner Notiz — the earliest instance of Sanskrit words in Devanāgarī appearing in any printed book.' Gleich nach dem Erscheinen von MACDONELL'S Abhandlung theilte ich dem Verfasser mit, dass sich in dem Hortus Indicus Malabaricus des RHEEDE TOT DRAKESTEIN meiner Erinnerung nach<sup>2</sup> ebenfalls Devanāgarīschrift vorfinde, und dass dieses Werk ein wenig älter sein dürfte als THOMAS HYDE'S Geschichte des Schachspiels. Daraufhin stellte MACDONELL in einer Zuschrift an den Herausgeber des *Journal of the R. As. Society* (1900, p. 350) fest dass der erste Band des Hortus Malabaricus, der 1678 erschien, eine Kupferplatte mit elf Zeilen in Devanāgarīschrift enthält. MACDONELL, schliesst seine Zuschrift mit der Bemerkung, es sei nicht wahrscheinlich, dass das Devanāgarī in einem noch älteren Werke vorkomme.

Vor Kurzem bin ich durch einen Zufall mit einem Werke, das älter als der Hortus Malabaricus ist, bekannt geworden, einem Werke, in dem, abgesehen von einzelnen Wörtern in Devanāgarī, die Devanāgarībuchstaben vollständig aufgeführt und die Eigentümlichkeiten des Devanāgarīalphabetes auseinandergesetzt werden. Dieses Werk führt den Titel:<sup>3</sup> Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis,

<sup>1</sup> Beide Werke liegen mir vor in dem Syntagma dissertationum quas olim auctor doctissimus THOMAS HYDE S. T. P. separatim edidit. Accesserunt . . . A GREGORIO SHARPE L. L. D. Volumen alterum. Oxonii, MDCLXVII. Man vergleiche in diesem Werke S. 97 und 264.

<sup>2</sup> Das zwölfbändige Werk war vor mehr als zwanzig Jahren durch meine Hände gegangen.

<sup>3</sup> Vgl. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, par AUGUSTIN et ALOIS DE BÄCKER; I, p. 428–429.

aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata, Amstelodami 1667. Die Erlaubniss zum Druck des Buches ist gegeben Romae 14 Novembris 1664. Da KIRCHERS *China illustrata*, in den Kreisen der Indologen wenigstens, nicht sehr bekannt zu sein scheint,<sup>1</sup> so wird es gestattet sein, Einiges von dem, was für den Indologen von Interesse sein muss, aus dem Buche herauszuheben.

Zunächst aber müssen wir des Mannes gedenken, dem KIRCHER seine Mittheilungen über indische Mythologie, über die ‚Buchstaben der Brahmanen‘ und Anderes, verdankt. Der Gewährsmann KIRCHERS ist der Pater HEINRICH ROTH<sup>2</sup> aus Augsburg,<sup>3</sup> der fast ganz Indien bereiste (KIRCHER, p. 90 sq.) und sich im Jahre 1653 in Agra niederliess, wo er Superior des Jesuitencollegiums<sup>4</sup> wurde,<sup>5</sup> und wo er am 20. Juni 1668 starb. Um das Jahr 1664 verweilte Roth in Rom,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> So erwähnt z. B. BESSEY in seiner *Geschichte der Sprachwissenschaft* (1869) S. 238 und 335 zwar den Missionar HEINRICH ROTH, aber von dessen Mittheilungen in KIRCHERS *China illustrata* sagt er nichts. Und doch war in dem Kapitel ‚Beachtung des Sanskrit durch Europäer bis zu der Einführung desselben in die deutsche Wissenschaft‘ S. 335 ff. gewiss Anlass dazu vorhanden, und KIRCHERS Buch musste ihm aus HAVAS, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* II (Madrid 1801), p. 121, 123, 133 bekannt sein. Dass man das Sanskrit-Alphabet in KIRCHERS *China illustrata* findet, ist auch angegeben worden von ABELING, *Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache*, St. Petersburg 1836, S. 47. In der zweiten Auflage seines Buches (1837) hat ABELING diese Angabe fortgelassen.

<sup>2</sup> KIRCHER nennt ihn einmal Rhodius (p. 90); so auch RAYE (*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae* III, p. 392), der hinzufügt: Kircherus . . . eum sicut Roth nuncupat (!). FRANÇOIS BESSEY nennt ihn Ros (*Voyages* II, p. 140 ff.).

<sup>3</sup> ‚Augustinus‘ (KIRCHER, p. 106); daher wohl ‚Pat. Henr. Roth Augustiner Ordens‘ bei BALDARI, *Beschreibung der Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1672, S. 469. Roth war Jesuit.

<sup>4</sup> Gestiftet um 1620. MÜLLER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien* (1851) S. 282. BESSEY, *Voyages* II, 89.

<sup>5</sup> Wenigstens wahrscheinlich (MÜLLER, S. 284). KIRCHER bezeichnet Roth als den Neophytorum in *Moyse Christianorum moderator* (p. 49; cfr. pp. 83, 156).

<sup>6</sup> Vgl. BAUER, *Bibliothèque des écrivains* I, 654. Wenn also BESSEY, *Geschichte der Sprachwissenschaft* 238–335 sagt, dass Roth im Jahre 1664 ernstlich Sanskrit erlernte, um mit den Brahmanen disputieren zu können, so kann das unmöglich ganz richtig sein. Roths Sanskritstudien gehören sicher einer früheren Zeit an. (BESSEY beruft sich auf SCHLEIER, dieser gibt keine Quelle an.)

wohin er sich begeben hatte, um neue Arbeiter zu werben<sup>1</sup>; und es war wohl um diese Zeit, wo KIRCHER und ROTH in Verkehr miteinander traten. Dass ein mündlicher Verkehr zwischen beiden Männern stattgefunden hat, ergibt sich aus dem Prooemium ad Lectorem in KIRCHERS Werk, sowie aus verschiedenen Stellen im Innern des Werkes, vgl. S. 81 (*narravit mihi P. Henricus Roth*): 148. Das Sanskrit erlernte ROTH von einem Brahmanen (*per quendam Brachmanem summa benevolentia sibi devinetum, et jam ad Christi fidem suscipiendam inclinatum*, KIRCHER, p. 162 cfr. p. 80) in einem Zeitraum von sechs Jahren; er verfasste auch eine Grammatik der Brahmanensprache.<sup>2</sup> Diese Grammatik wird (noch heute?) im Collegio Romano<sup>3</sup> oder im Museo Kircheriano<sup>4</sup> zu Rom aufbewahrt. Von ROTHs Schriften — zu denen auch eine Beschreibung seiner Tour durch Indien gehört (KIRCHER, p. 91) — ist nichts veröffentlicht worden, abgesehen von seinen Beiträgen zu KIRCHERS *China illustrata*, die man in der Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus 1, 654 verzeichnet findet. Zwei von diesen Beiträgen kommen für uns in Betracht. Auf S. 157—162 des KIRCHER'schen Werkes findet man, *ipsis Patris Rothii verbis*, einen Bericht über die *Decem fabulosae Incarnationes Dei, quas credunt Gentiles Indiani extra et intra Gangem*,<sup>5</sup> worin die zehn Avatāra

<sup>1</sup> KIRCHER, p. 80. BEXTERS Behauptung (*Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 335), HANXLEDEN sei der erste Europäer gewesen, der eine Sanskritgrammatik schrieb, ist danach zu berichtigen. Der Irrthum ist durch PAULINUS u. S. BARTHOLOMAEO veranlasst worden.

<sup>2</sup> HERNAN, *Catálogo* II, p. 133 sagt: Esta gramática, y el carteo de ROTH con KIRCHER, los encontré yo casualmente papeando en la gran biblioteca de este collegio romano, en que Kircher habitó.

<sup>3</sup> G. SHARPE in dem Anhang zu THOMAS HYDE, *Synonyma dissertationum*, vol. II, p. 527.

<sup>4</sup> Vgl. JAHN BERTHE, *Voyages* II, 140 ff. BALDAKUS, *Beschreibung der Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel* 469. O. DARTM, *Asia* (Nürnberg 1681) 61 f. KNORR, *Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus* (Leipzig 1827) II, 127—213. Ein genaueres Eingehen auf ROTHs Darstellung der Avatāra des Viṣṇu liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Ich kann jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die „mannichfachen Berührungspunkte, welche die Legenden von Kṛṣṇa zu christlichen Legendenstoffen bieten“, nicht erst im 18. Jahrh. die Auf-



des Viṣṇu einzeln beschrieben und mit bildlichen Darstellungen erläutert werden. Neun von diesen Bildnissen tragen Ueberschriften in lateinischer und in Devanāgarī-Schrift. Es ist Roth nicht gelungen, die fremden Wörter immer richtig wiederzugeben: vielleicht weil er seinen Bericht über die Incarnationen in Rom verfasste, wo er die Hilfe seines Paṇḍits entbehren musste? Die Fehler oder Eigentümlichkeiten in den Schreibungen der Eigennamen bei Roth hier im Druck genau aufzuzeigen, ist unmöglich. Ich will nur anführen, dass das Sanskritwort für Kṛṣṇa (Krṣṇa), den achten Avatāra, wie वृद्धर aussieht; Bhavani (Bhavānī), der neunte Avatāra,<sup>1</sup> lautet in Devanāgarī बवीनी (?); und für Har, den zehnten oder zukünftigen Avatāra,<sup>2</sup> der alle Anhänger des mahumetanischen Gesetzes ausrotten wird, schreibt Roth हद्.

Von grösserem Interesse ist der nächste und zugleich letzte Beitrag ROTHs zu KIRCHERS Werk, zu Pars III., cap. VII., De Literis Brachmanum<sup>3</sup> p. 162—163: Elementa Linguae Hanseret (manu

merksamkeit der Europäer, insbesondere der Missionare, auf sich gezogen haben, wie WERNER, *Ueber die Kṛṣṇajnamāṣṭamī*, S. 310 f., meint. Diese Berührungspunkte sind schon den Missionaren und den Reisenden des 17. Jahrhunderts aufgefallen. Vgl. ROTH bei KIRCHER 158 (Vides hic ambobscura quaedam Christi in Mundum vocantis vestigia), BREXNER, *Voyages* II, p. 141, und besonders BALDAUS, *Beschreibung u. s. w.* S. 513: Der vorständige Leser wird alhier | und durchgehends in dieser achten Verwandlung bemerken | wie düsses Heyden die Geschichte von der Gebuhr Jesu Christi | Flucht in Egypten | Kindermord Herodis, Christi Wunderwerken | Höllen- und Himmelfahrt | unter den Fabeln von Kissa verdunckelt haben.

<sup>1</sup> Vgl. BALDAUS 551 f. RUDDE, *Ueber religiöse Bildung u. s. w.*, II, 182 f. 210.

<sup>2</sup> Vgl. BALDAUS 555. BREXNER, *Voyages* II, 142. 143. RUDDE II, 211.

<sup>3</sup> Was KIRCHER selbst in diesem Kapitel sagt, ist unbedeutend. Nur eine Notiz, die er gibt, möge der Vergessenheit entrissen werden (p. 163): Scripsit olim ad me P. Antonius Ceschius Tridentinus, eximius in Mogorica Christi rinea multorum annorum Operarius, in Bazaino Indiae urbe montem se reperisse, quem *Pogdes Bazaini* vocant, cujus rupes paena tota hujusmodi Characteribus incisis exornabatur, quorum et copiam mihi sua manu decerptam ad ejus interpretationem erundam transmissit; Verum cum nec literarum innitatus doctus, neque linguam nossem, eos in uno chaos relinquendos consultius duxi, quam vano labore his emendandis, magno temporis dispendio oleum operamque perdere. — Unter Bazainum ist Bassain zu verstehen, wo seit 1549 das Collegium vom hl. Jesu bestand (MÉL-

Patris Rothii eleganter descripta; fünf Tafeln; W. vander Laegh scripsit et sculp.). Roth gibt zunächst<sup>1</sup> die Devanāgaribuchstaben, nebst Umschrift,<sup>2</sup> in folgender Anordnung:

a i u re lre ha ia ua ra la nja ndda na nga ma  
 अ इ उ ए ऋ ॥ ह य व र ल ॥ ज ण न ङ म ॥  
 jha ddha dha gha bha ja dda da ga ba kha pha tcha ttha tha  
 झ ढ ध घ भ ॥ ञ ट ड ढ व ॥ ख फ क ठ प ॥  
 tsa tta ta ka pa xa kha sa  
 च ट त क प ॥ श ष स ॥

Dann gibt er die Zeichen für die fünf kurzen Vocales (quarum ultima vix est in usu), für die fünf langen Vocales<sup>3</sup> und die vier Diphthongi (e nascitur ex a et i. Ex a et e nascitur ei. Ex a et u nascitur o, u. s. w.). Hierauf lehrt er die Verbindung der kurzen und langen Vocale und Diphthonge mit vorausgehenden Consonanten: क कि कु u. s. w., und, mit wenig Worten, die Bildung der Consonantengruppen. Besonders werden hervorgehoben Quatuor Litterae

BAUER, *Geschichte* 103. 273). Der P. Anton Ceschi aus Trient war ein geschickter Mathematiker (MÖLLHAUER, S. 284, Anm. 2).

<sup>1</sup> Ich fasse den Inhalt der Tafeln kurz zusammen, da sie für uns ja nur ein historisches Interesse haben können, und da KINCHES *China Illustrata*, soviel ich weiss, kein seltnes Buch ist. Auch sind die Tafeln — was ich nirgends angemerkt finde — ihrem Inhalt nach wiedergegeben worden in dem Anhang zu HYOX, *Synagoga dissertationum* II, p. 526 (die Tafeln befinden sich in dem mir vorliegenden Exemplar zwischen p. 520 und 521, und am Schluss des Bandes). Vielleicht finden sie sich auch in den *Alphabetis universis* von ANDREAS MÜLLER: vgl. BAYER, *Commentarii Ac. Sc. Imp. Petropolitanae* III, 392 und ADRLING, *Mithridates* I, 658 f.

<sup>2</sup> In der Umschrift bleibt sich Roth nicht immer gleich. So gibt er z. B. च mit tsa, ccha, tcha und tsa wieder.

<sup>3</sup> Bemerkenswert, aber auch sonst vorkommend, sind die Zeichen ङि für i (nur einmal so), ङी für e, und ङो, ङी für o, oo. Vgl. z. B. die XIX. Tafel bei BAYER, *Elementa Brahmanica, Tangutana, Mungalica* (*Commentarii Ac. Sc. Imp. Petropolitanae*, tom. IV, p. 289 sqq.); wiederholt bei DAVID MILL, *Dissertationes selectae, Lugduni Batavorum* 1743, p. 455 sqq. — Auch die Zeichen für r und jh bei Roth weichen von den bei uns üblichen Zeichen ab.

quas copulatas vocant sed in copulatione perdunt suam figuram: च *kṣa*, ज *guia*, ङ *dha*, ए *zta*.

Auf der zweiten Tafel wird, unter der Ueberschrift *Elements Linguae Sanscrit seu Brachmanicae in India Orientali: Literae sunt sequentes*<sup>1</sup>, das Devanāgarīalphabet nochmals, mit etwas abweichender Umschrift, gegeben: die kurzen Vocale, die Diphthonge, dann die Consonanten wie auf der ersten Tafel; nur werden die Buchstaben च ट त क प, ohne Zweifel aus Versehen, ganz ausgelassen, und am Schluss werden die vier Ligaturen च छ इ ए hinzugefügt.<sup>2</sup>

Roth gibt hierauf abermals die Zeichen für die langen Vocale und lehrt ausführlich (Tafel II—IV), wie man die Vocale und Diphthonge mit vorhergehenden Consonanten verbindet (Vocales nunquam separatim ponuntur nisi initio dictionis, alias semper mutata figura praecedenti Consonanti combinantur). Dabei werden die Combinationen in der Regel an allen Consonanten, einschliesslich der Ligaturen च छ इ ए, aufgezeigt, also z. B. हा या वा रा ला u. s. w.; nur die Reihe च ट त क प wird beharrlich ausgelassen. Schliesslich folgen wiederum Bemerkungen über die Bildung der Consonantengruppen (Littera ष quando duplicatur [ ] sic fit ष). Unter den Beispielen finden sich einige Gruppen, die im Sanskrit ganz unmöglich sind.<sup>3</sup>

Auf der fünften Tafel gibt Roth unter der Ueberschrift *Pro Exercitio huius Linguae ponam hic Pater noster Literis Indicis scriptum*<sup>4</sup> erst das Paternoster<sup>5</sup> (beginnt: यातिर् नोस्त्रि की एम् इन् सेन्निस्) und dann das Ave Maria (आवे मारीआ) in Devanāgarī-schrift.

<sup>1</sup> च und ज am Schluss von Alphabeten: vgl. BÜHLER, *Indian Studies* III (Wien, 1895), S. 29.

<sup>2</sup> Es ist auffällig, dass Roth den Anusvāra und Visarga nicht erwähnt. Don Virāma wendet er an, ohne ihn ausdrücklich zu nennen.

<sup>3</sup> Wiederholt in den Vaterunsersammlungen von THOMAS LUDERUS (ANDREAS MÜLLER), Berlin 1689, und CHAMBERLAYNE, Amsterdam 1715; vgl. ADELUNG, *Mährisches* I, 143, 654 ff. 664 ff. Aber CHAMBERLAYNE (oder vielmehr WILKINS, der ihm half) hat das von ROTH mitgetheilte Vaterunser nicht für Sanskrit gehalten und ausgegeben, wie die beiden BACKEN zu glauben scheinen: siehe *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, I, 429.



Wenn wir bedenken, unter welchen Schwierigkeiten sich Männer wie ROTH den Zutritt zu Schrift, Sprache und Litteratur der Brahmanen erkämpfen mussten, so werden wir den Mittheilungen ROTHs unsere Anerkennung nicht versagen können.<sup>1</sup> Jedenfalls war er der erste, der die Devanāgarischrift in einem in Europa gedruckten Buche veröffentlichte.<sup>2</sup> Aber ROTH hat, sicherlich ohne sein Wissen oder Wollen, noch mehr gethan: er hat zuerst eins der indischen Grammatikeralphabete bekannt gemacht. Denn das aus acht Reihen bestehende Alphabet, das er an die Spitze der ersten Schrifttafel gesetzt hat, ist nicht das uns geläufige Alphabet, sondern, wie man auf den ersten Blick sieht, eines jener künstlichen Alphabete, die die indischen Grammatiker aufstellten, um die Bildung gewisser Zusammenziehungen (*pratyāhara* oder *saṁāhāra*) zu ermöglichen. Welche Grammatik hat ROTH benutzt, oder besser, welche Grammatik hat sein Pandit beim Unterricht im Sanskrit zu Grunde gelegt? Meines Wissens können nur zwei Grammatiken in Betracht kommen: der Mugdhabodha des Bopadeva und das Sārasvatavyākaraṇa. Wegen der ersteren Grammatik verweise ich auf BÖHTLINGKS Ausgabe; die Buchstabenfolge im Sārasvata ist von AUFRECHT im *Catalog der Oxforder Sanskrithandschriften* S. 172 gegeben worden. Im Mugdhabodha und im Sārasvata sind die Buchstaben genau so geordnet wie bei ROTH. Nun wird der Mugdhabodha hauptsächlich in Bengalen studirt; das Sārasvata aber ist, nach dem Zeugniß von

<sup>1</sup> Trotz BAYER, *Comm. Ac. Sc. Imp. Petropolitanae* III, 392: Si quis litteras, quas Kircherus edidit, conferet cum his nostris, is sentiet, obscuros in istis plerisque esse ductus atque confusos et minimam litterarum partem Rhodio fuisse explicatam.

<sup>2</sup> So wenigstens nach BAYER, *l. c.* III, 392; SHARPE im Anhang zu HYDE, *Syntagma dissertationum*, vol. II, p. 527 (Primus ille Rothus, Missionarius Mogoritanus, hujus Linguae rudimenta Europaeis tradidit, ejus Grammatica Brachmanica MS. asservatur in Museo Kircheriano Romae); HERNAN, *Catalogo* II, 121 (Kircher fué el primer autor que de dicha lengua publicó algunos elementos); BACHER, *Bibliothèque* I, 429. — BREXLER würde les caractères de la langue Hauscrit veröffentlicht haben, wenn ihm ROTH nicht zuvorgekommen wäre (BREXLER, *Voyages* II, 143). — Wo sagt KIRCHER, dass die Sprach und Art von Buchstaben der Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Brahminen Nagher (= Nāgarī?) genannt werde? Siehe DARRIN, *Asia*, S. 58.

COLERBROOKE,<sup>1</sup> die Grammatik, die im eigentlichen Hindustan heimisch ist. Hier aber war es, wo Roth das Sanskrit erlernte. Es ist so gut wie sicher, dass sein Lehrer beim Unterricht die Śārasvata-grammatik zu Grunde gelegt hat.

Pater Roth hat als der Erste das Alphabet einer indischen Grammatik mitgeteilt. Näheres über die indischen Grammatiken, insbesondere auch über das Śārasvata, hat dann ein anderer Pater,<sup>2</sup> POISS, in dem oft citierten Briefe vom 23. November 1740 gegeben.<sup>3</sup> Nach POISS ist die älteste Grammatik das Śārasvat (quoique ce soit la plus abrégée des Grammaires, le mérite de son antiquité l'a mise en grande vogue dans les écoles de l'Indoustan). Ihr Verfasser, ja der Erfinder der Grammatik überhaupt, ist Anoubhout.<sup>4</sup> POISS nennt als Grammatiker noch den Pāṇi (Pāṇini), Kramadīśvar und Kalap. Von der Grammatik des Kramadīśvar<sup>5</sup> will POISS einen Abriss gemacht und im Jahre 1738 an den Pater Du HALDE gesandt haben. Was aus dieser Arbeit des Pater POISS geworden ist, ist nicht bekannt.

Halle a. d. S., im März 1901.

TH. ZACHARIAE.

<sup>1</sup> *Miscellaneous Essays* (erste Auflage) II, 44. Vgl. auch KLEUKER, *Abhandlungen u. s. w.*, IV (Riga 1797), S. 289 und meine Ausführungen über die geographische Verbreitung der indischen Grammatiken in den *Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen* V, 23 f. Das dort citierte Buch von MONTGOMERY MARTIN ist mir jetzt nicht zugänglich.

<sup>2</sup> BESSET, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 290. 340.

<sup>3</sup> Die Stelle steht in den *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Nouvelle édition. Tome XIV, Paris 1781, p. 68. Auch bei KLEUKER, *Abhandlungen u. s. w.*, II (Riga 1795), S. 4 ff.; spanisch bei HERVÁS, *Catálogo de las Lenguas* II, 128—129.

<sup>4</sup> Nach AURECHT, *Catal. MSS. Ser. Oxon.* p. 172, war Anubhūti (Anubhūtiśvarūpācārya) der erste Commentator der Śārasvatīśūtra.

<sup>5</sup> So glaube ich die Worte des Pater POISS auffassen zu müssen. REGNIER meint, POISS habe einen Abriss von der Grammatik des Pāṇini gemischt (*Journal des Savants*, août 1860, p. 484).

## Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi'iten.

Von<sup>\*</sup>

Ignaz Goldziher.

### I.

Eine der Formen, in denen sich die Verbitterung der Schi'iten gegen die sunnitische Usurpation kundgibt, ist die Gehässigkeit, die sie in der Behandlung der Namen der beiden ersten Chalifen, Abû Bekr und 'Omar, namentlich aber des zweiten, an den Tag legen. Man unterwirft seinen Namen allerlei Vordrehungen<sup>1</sup> und ist scharfsinnig in der Erfindung der Mittel, den ererbten Hass gegen den Träger des Namens in dieser Weise auch äusserlich anschaulich zu machen.<sup>2</sup>

In Ortschaften mit ausschliesslich schi'itischer Bevölkerung kann es leicht vorkommen, dass es keinen einzigen Menschen giebt, welcher Namensgenosse der zwei ersten Chalifen ist.<sup>3</sup> Von dem alten Schi'itennest Kumm wird die Anekdote erzählt, dass man dort auf Befehl eines sunnitisch gesinnten Statthalters nur einen aus der Fremde stammenden Krüppel Namens Abû Bekr auftreiben konnte.<sup>4</sup> Hingegen gab man Thieren die Namen der beiden von den Sun-

<sup>1</sup> Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* (trad. par CHAUVIN) 446.

<sup>2</sup> VAMINAY, *Wanderungen und Erlebnisse in Persien*, 154; E. G. BROWNE, *A Year amongst the Persians* 21, n. 1.

<sup>3</sup> Jâkût iv, 176, 7.

<sup>4</sup> KAWWAL, ed. WHELFIELD II, 297.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XV, 24.



niten hochgeachteten Chalifen.<sup>1</sup> Diese den verehrten Namen entgegengebrachte Geringschätzung und Gehässigkeit<sup>2</sup> hat einmal ein eifriger sunnitischer Gottesgelehrter in Kaxwin, Ahmed b. Ismâ'il al-Talikâni (st. 590) damit vergolten, dass er den Regenten zu der Massregel überredete, den hervorragenden Schiiten der Ortschaft die Namen der beiden Chalifen in die Stirn einbrennen zu lassen.<sup>3</sup>

Ganz besonders hat sich im Machtgebiet der Fâtimiden der Hass gegen die Namen Abû Bekr und 'Omar kundgegeben. Die Beschimpfung der „Genossen“ bildete einen beliebten Gesprächsstoff der gesellschaftlichen Kreise ihrer Umgebung.<sup>4</sup> Die ismâilitische Lehre, welche die Basis der fatimidischen Herrschaft bildet, übertrifft die der gemässigten Schiiten in der Erhöhung der alidischen Nachkommenschaft. Im selben Verhältniss steigert sich bei ihnen die Herabwürdigung der Gegner. „Die drei Frevler“ — unter diesem Ausdruck werden die drei ersten Chalifen zusammengefasst<sup>5</sup> — „die Wurzeln der Ungerechtigkeit und das Endziel der Heuchelei und die Zweige des Unglaubens und seine Vertheidiger“,<sup>6</sup> die sich auch in manchem traditionellen Satz allegorisch angedeutet

<sup>1</sup> Damiri s. v. بعل 1, 178 oben. Die Kehrseite dieses Vorgehens zeigt der zur Zeit des Kerbelâkampfes lebende Dichter Abu-l-Ganûb Sallâm, der sich unter den Gegnern des Husejn befand; er gab einem Lastkamel den Namen Husejn, Ibn Durajd 245, 2.

<sup>2</sup> Wie der Parteilass im Orient an der fanatischen Verfolgung von Personen-namen Genugthuung findet, dafür bietet al-A'raf al-Chuzâ'i, als Statthalter der afrikanischen Provinz unter den ersten 'Abbâsiden ein Beispiel. Als sich die Bevölkerung gegen ihn auflehnte, liess er Alle tödten, die Namen führten wie Mu'awija, Sufjân, Mersân oder andere, die irgend omajjadischen Klang hatten; die andere Namen hatten, wurden verschont; Belâdîrî, ed. de GOUX, 232.

<sup>3</sup> Kaxwin iv, 269. <sup>4</sup> 'Omâra du Yémen, ed. H. DECKENBROU (Paris 1897) 1, 44.

<sup>5</sup> Ich entnehme einige Beispiele dem ismâilitischen Werke Ta'wîl al-zakât (Leidener Hschr. Amîn, nr. 248; s. über dieses Buch DE GOUX, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, 2. Ausg. [Leide 1886], 169—171); fol. 74: فِي أَيَّامِ الظُّلْمَةِ الثَّلَاثَةِ بَعْدَ وَفَاةِ الرَّسُولِ وَابْتِزَازِهِمْ: جَاغِدِ الظُّلْمَةَ الثَّلَاثَةَ حَقَّةً وَجُلُوسِهِمْ مَجْلِسًا. Schiiten beziehen ظلوما im Koran 33, 72 auf 'Omar, Sahrastâni 135, 12.

<sup>6</sup> Ta'wîl al-zakât, fol. 386: وَهِيَ الثَّلَاثَةُ أَصْلُ الظُّلْمِ وَبِدَايَتُهُ وَأَخْسَرُ (cod. الواسع). النِّفَاقُ وَغَايَتُهُ وَشَعْبُ الْكُفْرِ وَحَامِيَتُهُ (وَحَامِيَتُهُ cod.)

finden.<sup>1</sup> Unter diesen drei 'Frevlern' sind es besonders die ersten zwei, die sie 'die Grundpfeiler des Frevels' nennen, die in treuloser Weise die dem 'Alī gelobte Treue brachen;<sup>2</sup> der erste und der zweite Frevler', wie sie gewöhnlich die beiden ersten Chalifen nennen<sup>3</sup> und im Gibi und Tāgūt des Korans (4, 54) benannt finden, deren böser Geist sich zur Zeit jedes Propheten, seines Stellvertreters und jedes rechtmässigen Imams verkörpert, gleichwie die Seele des letateren von Generation zu Generation in die Körper der legitimen Nachfolger wandert.<sup>4</sup>

وقد جاءت الرواية عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه تزوّج اثنتى عشرة امرأة ومات عن تسع أشارة الى أن نقباء الاثنى عشر ثلثة يَمُرُّون عنه ويخالقون عليه ويرتكبون الفاحشة ألا التي اوجب عليها اضعف العذاب عليهم وهم الثلثة الظلمة لعلّى في غضبهم حقّه وانكارهم منزلته وقد كانوا لعاهدوا في أيام الرسول وعقدوا ما بينهم بيعته على انهم لا يجمعون النبوة والوصيّة في بيت واحد لحقدهم على الوصّى وحسددهم له.

الاثنتان اللذان [هم] اساسا الظلم وأثما بالقاحشة في الدين وافترقا منزلة الوصّى الامين ونقضوا عهده الماخوذ عليهما يوم الغدير بعد ان سلّما عليه بامرة المؤمنين فكان ذلك منهما فاحشة ومنكرا.

الظالم الثاني: أبو بكر، أحد الظلمة وهو أولهم. Ibid. fol. 417. الطالبيّ بن أبي الفضل بن محمد ابن الحسين الخليلي الرافضى قدم دمشق فأظهر الرقض وجاهر به حتّى دخل جامع الاموى رافعا صوته بسبّ أول من ظلم آل محمد وكان الناس حينئذ في صلوة الظهر فأخذوه (فأخذوا) بين يدي الشيلّى فسأله من تعنى قال ابا بكر الصديق ثم رفع صوته فقال لعن الله فلانا وفلانا وذكر الخلفاء الثلثة الراشدين باسمهم وعطف عليهم معاوية ويزيد فكرر ذلك قاصر المالكى يضربه بالسّيّاط ولم يرجع وأعيد عليه ذلك مرارا وهو يُبالغ ما هو فيه من السبّ واللعن الصريح فحكم المالكى بسفك دمه وذلك في تاسع عشر جادى الاول (١٠) سنة ٥٥ فقتل وحرق العانة جسده وطبق برأسه.

وقد سباهم الله من وجّل في كتابه بالجيت والظافوت والظلمة الجيت والثاني هو الطافوت وهو الشيطان وهما في دور كلّ ناطق وفي عصر كلّ اساس وزمان كلّ امام لا تخلو عصر ولا زمان منهما يتبدّلون في الاجسام والصور الحبيثة كما يتبدّل الائمة في الاجسام الطيبة اللطيفة.

Bei diesem Hasse gegen die ersten Träger der Chalifenwürde wird es begreiflich, dass sich der Fanatismus der Anhänger dieser Richtung in gesteigertem Masse auch gegen die Namen der gehassten Personen wendet.

Beweise hiefür sind in der Litteratur reichlich erhalten. Zur Zeit des Koranglehrten Abû Bekr Muḥammed al-Menîl (342—426) gab es ausser ihm in Syrien niemand, der es gewagt hätte, jene Kunja zu führen, aus Furcht vor den Aegyptern.<sup>1</sup> Um dieselbe Zeit<sup>2</sup> kam der andalusische Traditionsgelehrte al-Walîd b. Bekr b. Machlad al-'Omari (st. in Dinawer 392) auf seiner ausgedehnten Talabreise nach dem fatimidiischen Nordafrika. Er war gezwungen, seinen Beinamen الغُمَرى für die Zeit seines Aufenthaltes in diesen Landen in الغُمَرى (nicht الغُمَرى wie bei Westerfeld) zu verändern, und tröstete sich über diese Täuschung damit, dass er nach der Rückkehr in seine Heimath den Punkt über dem Buchstaben 'Aja wieder in Damma verändern werde.<sup>3</sup> Abû Sa'd al-Sam'ânî (st. 562)

<sup>1</sup> Jâkût iv, 674, 17. <sup>2</sup> Ibn Baskuwâl, ed. Coenra, nr. 1295: كان دخل بلاد إفريقية ومصر أيام التشريق. Diese letzte Zeitangabe bedeutet im maghribinischen Sprachgebrauch: die Herrschaft der Sch'îten (eigentlich der Morgenländer); s. Dozy, *Supplément* s. v. شرق 1, 751<sup>b</sup>. Es möge bei dieser Gelegenheit auch noch auf eine andere theologische Bedeutung des Ausdrucks تشريق hingewiesen werden. Man versteht darunter die ketzerische Art, statt der gesetzlichen Ka'ba-Kibla, die Richtung gegen Jerusalem als Kibla zu benutzen. Diese Abweichung von der herrschenden Sunna wird einigen Spaniern zugeschrieben; s. B. dem Astronomen in Cordova Muslim b. Ahmed al-Lejîl (st. 295) وكان مولعاً بالتشريق ولذلك كان يقال صاحب القبلة, Ibn al-Farajî, nr. 1418. Vgl. Sa'id b. Ahmed al-Andalusî, Kit. Tabakât al-umam (Abschrift in der Bibl. der DMG.) fol. 46<sup>b</sup>, Maḥḥarî ii, 255; ferner von einem Anhänger des ketzerischen Philosophen Ibn Maarra, Muḥammed b. Ahmed al-Chanlâl (st. 380): وكان مولعاً بالتشريق في صلاته. Ibn al-Farajî, nr. 1359. In diesem Zusammenhang darf die Notiz erwähnt werden, dass der Dichter Jazîd b. Mufarrîğ (Enkel des Sejjid al-Hinjarî) als Strafe dafür, dass er den Abbân b. Zijâd b. abîhi und seine Familie rücksichtslos verböhrte, dazu verurtheilt wurde, dass ihm beim Gebete die Ka'ba-Kibla verwehrt und er angewiesen werde, sich gegen Osten, als Kibla der Christen zu wenden: أن لا يتركوه يصلى إلا إلى قبلة المصطفى إلى المشرق Ag. xvii, 59, 7; Chiz. ad. ii, 514, 8 v. u.

<sup>3</sup> Tab. Huff. xiii, nr. 53: هو مُمرى ولكنّه دخل إفريقية وبها دولة الروافض جعلت النقطة التي ملي فبقى ينطق العين فيقول إذا رجعت إلى الاندلس جعلت النقطة التي ملي العين صمّة.



erzählt von seinem Lehrer, dem Grammatiker Abu-l-Barakāt 'Omar b. Ibrāhīm al-Jezdī, der selbst von 'alidischer Abstammung war, dass er Gefahr lief, in dem Nusejrierneste<sup>1</sup> Hadīta am Euphrat wegen seines Namens 'Omar von der fanatischen Bevölkerung ermordet zu werden.<sup>2</sup>

Allerdings sind solche Aeussierungen des sch'itischen Fanatismus nur unter den Angehörigen der extremen Richtungen des vielverzweigten Bekenntnisses vorgekommen. Die gemässigte Schi'a ist bei aller theoretischen Verdammung des Andenkens der ersten Chalifen bis zur Verfolgung ihrer blossen Namen nicht vorgedrungen. Im allgemeinen hat sich ihr Hass immer mehr auf jene Herrscher concentrirt, von denen die Geschichte des Islam die wirkliche Verfolgung der 'alidischen Prätendenten nachweist: die Dynastie der Omajjaden und zum Theil auch die der 'Abbāsiden, deren Regierungsacte den Stoff für die 'alidischen Martyrologien boten. Die hierauf gerichtete sch'itische Geschichtsbetrachtung kann man in bündiger Weise in einem beachtenswerthen Sendschreiben finden, das ein hervorragender Anhänger dieses Bekenntnisses, Abū Bekr al-Chwārizmī, an die Schi'itengemeinde von Nisābūr gerichtet hat.<sup>3</sup> Nur sehr flüchtig berührt er in seiner Uebersicht der Schicksale der 'alidischen Familie die Rechtsberaubung der Fātima und ihrer Söhne; er nennt dabei die Namen der Chalifen gar nicht. Das Schwergewicht seiner speciellen Schilderungen fällt auf die omajjadischen Verfolgungen.

Dies bedeutet aber nicht so viel, dass das gemässigte Schi'itenthum (wie etwa ihr versöhnlichster Flügel: die Zejdijja<sup>4</sup>) mit den Thatfachen des dem Regierungsantritte des 'Ali vorangehenden Chalifates vollen Frieden gemacht habe. Wenn es auch seine Unduld-

<sup>1</sup> Der Sectennamē *نُصَيْرِي* gilt nicht bloss von den sch'itischen Gölāi in Syrien und Mesopotamien, sondern wird zur Fātimidenzeit in Aegypten von treuen Anhängern der fātimidischen Sache gebraucht; hiefür habe ich im *Archiv für Religionswissenschaft* 1901, 91 einige Daten beigebracht.

<sup>2</sup> Bei Jāhiz II, 223, 18 ff.

<sup>3</sup> Rasā'il al-Chwārizmī (Stambul 1297) 130—139.

<sup>4</sup> Vgl. ihr Verhalten gegenüber dem Andenken der sahhāba, Einleitung zum Leidener Cod. Amin, nr. 611 bei LARDNER, *Catalogue* 169.

samkeit nicht (wie die Ismā'īliten) auf die Namen der Chalifen ausdehnt,<sup>2</sup> bleibt ihr Andenken noch immerhin genug ausdrücklich ein Gegenstand arger Schmähungen. Für die Erziehung in der schiitischen Gemeinschaft ist beispielsweise die Nachricht charakteristisch, die ein Freund des Makamendichters Bedī' al-zamām al-Hamadānī (iv. Jahrh.) aus Herāt mitbrachte. Dort stimmten schiitische Jungen auf der Strasse einen Gassenhauer an mit dem Texte: „Fürwahr, Muhammed und 'Alī haben Tejm (den Stamm des Abū Bekr) und 'Adl (den Stamm des 'Omar) verflucht.“<sup>3</sup> Die Schi'iten halten diese beiden Stämme — so sagt es al-Sejjid al-Himjarī in einem Gedicht, in dem er den 'abbāsiden Thronerben gegen sie aufhetzt — für die schlechtesten Geschöpfe Gottes am Anfang und am Ende.<sup>4</sup> Will man daher den Chalifen Abū Bekr herabsetzend erwähnen, so nennt man ihn den Tejmiten: التيمى.<sup>5</sup>

## II.

Es giebt jedoch bei den Schi'iten noch stärkere Spottnamen für die dem 'Alī vorangehenden drei Chalifen.

Wir haben bei früherem Anlass<sup>6</sup> bereits darauf hingewiesen, dass dem 'Alī als muthigem Kämpfer (الكرّ) <sup>7</sup> 'Otmān — der Sohn der Arwā<sup>8</sup> — als feiger Flüchtling (فَرّار) <sup>9</sup> gegenübergestellt wird,

<sup>2</sup> Man sehe nur die vielen 'Omar unter den schiitischen Theologen in Tūsā's *Lib.* (Allerdings sind die Abū Bekr [370] viel seltener.) Beliebt ist aber der Name keinesfalls; man vgl. die interessante Mittheilung Ag. vii, 8 unten und besonders 9, 4 ff.

<sup>3</sup> al-Hamadānī, Rasā'il (ed. Stambul 1298) 183: *ورجع صاحبى ألقا من هراة فذكر أنه سمع في السوق صبيّا ينشد أن محمّدا وعليّا لعنا تيمّا وعديّّا*.

<sup>4</sup> Ag. vii, 9, 12: *شَرّ البريّة آخرًا ومقدّمًا* vgl. ibid. 18, 2.

<sup>5</sup> Ag. ibid. 8, 12. <sup>6</sup> *Mus. Stud.* II, 122—124.

<sup>7</sup> *Abhandlungen zur arab. Phil.* II, Einl. LXXVI; vgl. de Goussier, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie* (1900), 8.

<sup>8</sup> Ag. vii, 24, 11.

<sup>9</sup> Die Flucht des 'Otmān ist eine Thatsache, mit der sich auch gutemüthige Leute auseinanderzusetzen müssen. Sie beziehen darauf Sura 3, 149: „Fürwahr, diejenigen unter euch, die den Rücken wandten als die beiden Scharen zusammentrafen, die hat der Satan straucheln lassen, durch etwas, was sie sich augeeignet

ein Epithet, das bei den Arabern selbstverständlich als sehr schimpflich galt. Salama b. Hišām al-Machzūmī, dem vor der Schlacht bei Mu'ta bange wurde und der daher nach Medina zurückkehrte, traute sich seither niemals beim öffentlichen Salāt zu erscheinen, weil die Leute bei seinem Erscheinen ihm und denen, die mit ihm giengen, entgegenriefen: 'O Flüchtlinge, ihr seid schön davongelaufen, auf dem Wege Gottes.<sup>1</sup> Diesen Namen gaben nun die Sch'iten dem 'Otmān als ständiges Epitheton, um ihn dem heldenmüthigen 'Alī entgegenzustellen.<sup>2</sup> Sie nannten ihn auch mit dem Spottnamen نَعَثْل, d. h. 'langbärtiger, schwacher Greis'.<sup>3</sup>

Auch dem Abū Bekr und 'Omar haben die Sch'iten ähnliche Spottnamen ertheilt. Jener heisst bei ihnen حَبْثَر, d. h. Knirps,<sup>4</sup> dieser الدَّلَام oder الأَدْلَم, eine — wie dies bei den arabischen Farbenamen häufig zu bemerken ist<sup>5</sup> — etwas vage Farbenbezeichnung, die bald als tiefroth,<sup>6</sup> bald als schwärzlich (wenn auch nicht als ganz schwarz)<sup>7</sup> bezeichnet wird. Diese Spottnamen treten vollends an die Stelle der Eigennamen der Chalifen. In einer sch'itischen Losungsformel von den nach ihrer Ueberzeugung unrechtmässigen Chalifen:

haben. Gott aber hat ihnen vergeben. Denn Gott ist sündenvergebend und mild.  
Siehe die Beziehung Ued al-gāba II, 314 ult.

<sup>1</sup> Ued al-gāba II, 341: يا فرارين فررتم في سبيل الله.

<sup>2</sup> Vgl. Nöldeke, ZDMG. LII, 31.

<sup>3</sup> Von 'Ājizā wird berichtet, dass sie zur Ermordung des 'Otmān mit den Worten angereizt habe: أَقْتُلُوا نَعَثْلًا فَقَدْ كَفَر. Al-Fachrī (ed. AHLWANDT) 105, 2. — Mit Bezug auf einen alten sch'itischen Parteimann, Sālim b. Abī Hafsa, der von al-Sa'bi verdächtige Hadīth überlieferte, wird erzählt: وَقَالَ حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ابْنُ أَبِي حَقِصَةَ طَوِيلَ اللَّحْيَةِ أَحَقُّ وَهُوَ يَقُولُ لَبَيْكَ قَاتِلُ الْجَعْفَى رَأَيْتَ سَالِمَ بْنِ أَبِي حَقِصَةَ طَوِيلَ اللَّحْيَةِ أَحَقُّ وَهُوَ يَقُولُ لَبَيْكَ قَاتِلُ الْجَعْفَى. Mīzān al-'idāl I, 328.

<sup>4</sup> Ag. VII, 78, 10 finden wir die Kunja ابو حَبْثَر für 'Abd al-Rahmān b. Azhar; es giebt auch einen Stamm بنو حَبْثَر Ibn Durejd 278, 11, aber die Nisha الجسري رَأَيْتَ سَالِمَ بْنِ أَبِي حَقِصَةَ طَوِيلَ اللَّحْيَةِ أَحَقُّ وَهُوَ يَقُولُ لَبَيْكَ قَاتِلُ الْجَعْفَى in Ued al-gāba II, 235, 6 v. u. ist verschrieben aus الجسري vgl. ibid. III, 97, 6 v. u., wo die richtige Lesart zu finden ist.

<sup>5</sup> Vgl. zuletzt SCHULTHEISS, Homonyme Wurzeln im Syrischen 48, Anm. 11.

<sup>6</sup> Vgl. die Lexx. — Ibn al-Sikkīt 231, 3: والأدلم الشديد الأدمة.

<sup>7</sup> Vgl. die Zusammenstellung لَكَائِي بِرَجُلٍ أَدْلَمَ أَسْوَد Ibn Hišām 954, 1. — Bei Jākūt II, 581 ult. ist حَدَّ in جَدَّ zu corrigiren.



شَهِدَ الْإِلَٰهَ بِأَنِّي مَتَّبِعُ \* مِنْ خُبْرٍ وَمِنْ الدَّلَامِ وَتَعْلًا

d. h. 'Gott ist mein Zeuge, dass ich mich von Abū Bekr, 'Omar und 'Otmān lossage'.<sup>1</sup>

Wenn nun der auf 'Omar angewandte Spottname, namentlich im Sinne der ersteren Erklärung der Farbenbezeichnung *adlam* (tiefroth), einige Begründung auch in den Schilderungen findet, die uns die Ueberlieferung der Historiker von seiner Gesichtsfarbe bietet,<sup>2</sup> so finden wir in der Schilderung der körperlichen Beschaffenheit des Abū Bekr kaum etwas, was seine spöttische Bezeichnung als *habtar* rechtfertigen könnte. Er wird als mager, mit gebeugter Körperhaltung, aber nie als im Wuchse zurückgeblieben geschildert;<sup>3</sup> vielmehr giebt man ihm geradezu das gegenheilige Attribut eines *ḥasn al-qāma* oder *ḥasn ṭawāl*.<sup>4</sup>

Das allem Anscheine nach verlorene Werk des 'Aliden Aḥmed b. 'Alī al-'Aḳīḳī (im achten Gliede Nachkommen des Husejn) über die Schmähungen der beiden Männer und der beiden Frauen,<sup>5</sup> das noch al-Ṭūsī in directer Ueberlieferung kennen lernte,<sup>6</sup> wird wohl auch die Elemente der Ausbildung dieser Spottnamen enthalten haben, von denen wir wohl frühere Beispiele besäßen, wenn die Partei-poesie der Schi'iten in älterer Zeit nicht Gegenstand der Unterdrückung und Verfolgung gewesen wäre.<sup>7</sup> Ausser den schi'itischen

<sup>1</sup> In dem weiter zu erwähnenden Buch des Negāfi 7.

<sup>2</sup> شديد الأدمة Ja'kūbī, ed. Houtsma II, 185, 14; آدم Mas'ūdī, Tanbīh 289, 10; تعلقوه جرة Tab. I, 2730, 4, 8.

<sup>3</sup> Ja'kūbī, ed. Houtsma II, 157, 2.

<sup>4</sup> Tab. I, 2132. Mas'ūdī, Tanbīh 286, 13. In einer judaeo-persischen Daniel-Apokalypse aus dem XII. Jahrhundert, wird unter den unmittelbaren Nachfolgern Muhammeds der eine als hochgewachsen (يلتد), der andere als von kleiner Statur und hässlichem Antlitz (ياليثى كوثاه ورويش زشت بود) geschildert; ed. Dames-terre in *Mélanges Renier* (Paris 1887), 410, 7-9.

<sup>5</sup> List of Shy'a books, ed. Spence, nr. 68: كتاب مثالب الرجلين والهرأتين. Die beiden Männer sind gewiss Abū Bekr und 'Omar; die beiden Frauen wohl Hind und 'Āḳila.

<sup>6</sup> S. meine Notiz in *ZDMG.* I, 490, Ann. 2. Vgl. Abu-l-farag al-Isfahānī, *Mahāsil al-Talibijina* 152: وقد رثى الحسين بن علي جاعة من متأخري الشعراء.

Dichtungen einiger auch durch ihre sonstige poetische Bethätigung hervorragender Dichter ist uns nur sehr wenig aus diesem Gebiete errettet worden. Wie verschwindend wenig (s. Index Agāni s. v.) ist uns z. B. von Ġa'far b. 'Aḡān bekannt, der vorzugsweise als „Dichter der Schi'a“ bezeichnet wird.<sup>1</sup> Unter Hārūn al-rašīd muss Maṣṣūr al-Namari seine schi'itische Gesinnung aus seinen Gedichten verbannen und erst aus seinem Nachlass erfährt der ergrimnte 'Abbaside, dass sein Ruhmesdichter es mit der 'alidischen Gegenpartei gehalten hatte. Mit dem Namen Hārūn, dessen Träger er rühmte, soll er eigentlich den 'Alī gemeint haben,<sup>2</sup> den eine Tradition den Hārūn des Propheten nennt.<sup>3</sup> Von einem Dichter des iv. Jahrh., 'Alī b. 'Isā al-Sukkārī (st. 418) erfahren wir, dass man ihm den Ehrennamen „Dichter der Sunna“ (šā'ir al-sunna) zuerkannte, weil er viel Lobgedichte zu Ehren der „Genossen“ verfasste, und in seinen Werken den Schi'itendichtern entgegentrat, deren Poesien sich die Schmähung der Genossen zum Ziele setzten.<sup>4</sup> Von solchen Gedichten hat sich aber fast nichts erhalten. Hatten sie doch einen Inhalt, auf dessen offene Verbreitung das sunnitische Gesetz die Todesstrafe verhängt.<sup>5</sup> Sie hatten nicht die Möglichkeit, sich in der herrschenden Litteratur des Islam offen zu behaupten. Selbst ein Sammler von so entschieden

... وأما ما تقدم فما وقع اليما شئ رُبِّي به وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بنى أمية وخشية منهم.

<sup>1</sup> Ibn Durejd 229, 9: جعفر بن عقان المكفوف شاعر الشيعة.

<sup>2</sup> Diese Einzelheiten schöpft al-Huṣṣrī, Zahr al-ādāb ('Iḡd') II, 271 aus Mittheilungen des Ġāhiz. An dieser Stelle wird der Dichter Abū M. genannt.

<sup>3</sup> Al-Murtadā, Ġurar al-fawā'id (ed. Teheran) 355: Marābūn auf Ġāhiz zurückföhrnd: قال كان منصور النمرى يوافق الرشيد ويذكر هارون فى شعره يُريه أنه من وجوه شيعته وباطنه ومراده بذلك امير المؤمنين على عليه السلام لقول النبى صلعم انت متى بمنزلة هارون من موسى (Ueber letzteres vgl. ZDMG. I, 119; dazu Ibn Hišām 897, 8.)

<sup>4</sup> Ibn al-Atīr (Bālak) I, 123, ad ann. 413: أكثر مدح الصحابة ومناقضات شعراء الشيعة.

<sup>5</sup> Die Tradition über الصحابه, s. B. Maṣāhib al-aṣṣḥāb, nr. 6 und die Commentare. Vgl. auch Beiträge zur Literaturgesch. der S'ia und der sunnitischen Polemik, 19. Die biographischen Werke bieten viele Beispiele über die Vollziehung der Todesstrafe; vgl. Ibn Hagar oben 323, Ann. 3.

sch'itischer Gesinnung, wie es der Verfasser der *Agāni* war, trägt Bedenken, in seinem Werke Stellen zu reproduciren, die der regierenden Partei gar zu anstössig erscheinen konnten.<sup>1</sup> Nur mancho Bruchstücke werden in den biographischen Werken citirt, um die ketzerische Gesinnung der Verfasser zu erweisen.<sup>2</sup>

Seitdem das Sch'itenthum sich als selbständiges religiöses Gemeinwesen im Islam behauptet, sind auch für diese Dichtungen günstigere Verhältnisse eingetreten. Besonders die Klagelieder über Hussein<sup>3</sup> und die Kербелâ-Martyrer boten den sch'itischen Dichtern reiche Gelegenheit, ihren gehässigen Gefühlen gegen die drei Usurpatoren freien Lauf zu gönnen. Dabei war auch die Gelegenheit gegeben, jene Schimpfnamen anzuwenden, deren wir oben erwähnten.

Hiefür ist uns eine beträchtliche Sammlung von Beispielen erhalten in einem für die Kenntniss der sch'itischen Legende sehr lehrreichen Buch des Fachr al-din Ahmed al-Negefi unter dem Titel *المختار في المراثي والحطب*, verfasst im J. 1148 d. H. Dieses in der sch'itischen Welt unter dem Namen *البياض الغضري* bekannte Werk, von dem Mirza Mohammed Sirāzi in Bombay 1311 eine lithographirte Ausgabe veranstaltet hat,<sup>4</sup> darf aus dem Gesichtspunkte des Studiums des Sch'itenthums auch deshalb Aufmerksamkeit beanspruchen, weil es in jedem Maglis, ganz abgesehen von eingestreuten anonymen Gedichten, die auf das Martyrium bezüglichen

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke, *ZDMG.* 131, 16, Anm.

<sup>2</sup> Z. B. in der Biographie des Hanbaliten Sulejman b. 'Abd al-Kawi al-Tauffi (st. Hebron 716), der auch ein polemisches Werk in sch'itischem Sinne (*العداء وكان في الشعر الذي نسبوا اليه ما (الواصب على ارواح النواصب صرح بالرفض قوله*

كم بين من شك في خلافته \* وبين من قيل انه الله

Ibn Hagar al-Asqalanî, l. c. II, fol. 34<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> Aber es giebt von gemässigter sch'itischer Seite auch Hussein-Gedichte, in denen solche polemische Reflexionen vermieden werden; vgl. z. B. solche Gedichte in Sirwānî, *Radikat al-afrah* (Bihār 1282) III. 111. 112. Der Verf. selbst setzt dem Namen des Jezid sein *لعمري الله* nach, 167, 17.

<sup>4</sup> Am Rande die Schrift *مقاتل الطالبين* vom Verfasser der *Agāni*. Die Ausgabe enthält nur den 1. Theil (10 maglis) des auf 20 maglis angelegten Buches.



poetischen Produkte von sch'itischen Dichtern der verschiedensten Zeitalter enthält, und durch diese zahlreichen Proben als sch'itische Marāṭī-Anthologie gelten kann.<sup>1</sup> Unter den 19 mit Namen genannten Dichtern, von denen das Buch des Negefi zumeist je mehrere Stücke bringt, und die nach Art der schliessenden استشهد-Strophe der Zaḡal-Gedichte, ihre Namen in der Regel im letzten zumeist eine subjective Empfehlung des Dichters an die trauernden Hörer enthaltenden Passus kundgeben,<sup>2</sup> finden wir auch den Sejjid Himjari mit einer Trauer-Kaṣīde auf 'aḡa,<sup>3</sup> deren Echt-

<sup>1</sup> Viel Material enthält auch die Sammlung طوقان البكاء von Muḥammad Ibrāhīm al-Gauhārī aus Maw (Teheran 1267).

<sup>2</sup> In folgender Weise (14):

وَإِذَا أَبْنِ جَدَّ وَلِيَكُمُ الَّذِي لَمْ يَرْضَ فِيمَكُمُ وَلَمْ يَتَوَلَّ

Ich halte mich fest an den Strick eures Schutzes, ob nun die Zeit kurz oder lang sei;

Ich bin einer, der euch liebt, o meine Herren, dadurch hoffe ich Gunst und Lohn zu erlangen;

nach einem Gebet für Muḥammed, so lange die Taube gurr' u. s. w.

Schon 'Umāra al-Jemūf übt diese Gewohnheit, seinen Namen in die letzte Zeile seiner Elegie über die zerstörten Fātimiden-Schlösser und den Ruin der Fātimidenherrschaft zu setzen (ed. Deukennos 328: مُهَارَةٌ قَالَهَا الْمَسْكِينُ إِلَيَّ), und auch in andere poetische Gattungen ist diese Art der Bekundung der Verfasser eingedrungen. In den mystischen Kaṣīden des 'Abd al-Karīm al-Ġillī (st. 767) nennt sich der Verfasser häufig in derselben Weise am Schluss der Gedichte (Al-insān al-kāmil, Kairo 1316, II, 42). Aelter scheint jene Art der Bekundung der Verfasser zu sein, ihren Namen an den Anfang der Gedichte zu setzen. Alte Beispiele dafür sind Ibn Hišām 349, 1 (يَقُولُ أَبُو قَيْسٍ), Usd al-ġāba v, 304 (يَقُولُ أَبُو مُكْبِيتٍ) am Eingang der betreffenden Gedichte. Diese Art hat sich besonders auch in die volkstümliche Poesie eingebürgert; dafür kann man in den bei Ibn Chaldūn (Muḡaddima, ed. Būlāq, 511—515) mitgetheilten populären Gedichten eine Reihe von Beispielen finden, so wie auch bei Ibn Saūdūn (Nuzhat al-nufūs wa-muḡhik al-'abūs, lith. Kairo 1280) 23—26 die Anfänge: يَقُولُ عَلِيٌّ وَهُوَ ابْنُ سَوْدُونَ إِلَيَّ. Neuere Beispiele in LAMBERG, *Arabien* III, 48, 81 und SOER, *Centralarab. Dialects* 72, 1; 77, 1; 100, 1; 109, 12; 110, 24. 32. Zuweilen findet sich die Namensangabe am Anfang und am Schluss, ibid. 109, 7<sup>11</sup>, 19, 37.

<sup>3</sup> Sein Name im Schlussverse 159:

الْحَمِيرِيُّ مَا دَحَكُمُ لَمْ يَزَلْ \* وَلَوْ يَقْتُلُ أَصْبَحَ أَصْبَحَ

heit wohl manchem Bedenken Raum gibt.<sup>1</sup> Das Gedicht wird aber in schi'itischen Kreisen sehr hoch gehalten. Der Prophet selbst — so sagen sie — habe empfohlen, es auswendig zu lernen und fleissig zu recitiren: jenen, die dies thun, sei das Paradies verbürgt.<sup>2</sup>

Ein herrschender Charakterzug dieser Gedichte ist neben der Trauer um das Schicksal des Husejn und der anderen 'alidischen Märtyrer, der ungezügelter Grimm gegen jene, welche die heilige Prophetenfamilie um ihr angeborenes und ererbtes Recht betrogen haben. Dieser Grimm kommt häufig<sup>3</sup> in den gehässigsten Flüchen gegen die alten Chalifen, gegen die Omajjaden und ihre Helfer zum Ausbruch. Der richtige Schi'ite betrachtet das Ausstossen dieser Flüche als religiöse Pflicht, ihr Unterlassen als religiöses Versäumniss.<sup>4</sup> „Ihre Verfluchung ist ein festgewurzelter Grundsatz der Religion“ und der Rechtgläubige sagt sich los nicht nur von der Gemeinschaft jener Ruchlosen, sondern auch von allen Schi'iten, die diesen Fluch von ihnen abwenden möchten. Sie unterlassen es nicht, den verhassten Namen die Fluchformel beizusetzen.<sup>5</sup> Freilich dehnen sie in der Regel diesen Gebrauch auf die ersten Chalifen nicht mehr aus. Aber die Dichter des Negefi gehen darin weiter.

Dies kann uns eine hier folgende Probe aus einem Gedicht des Muflih al-Sajmari zeigen (Negefi 71):

أَلَا لَعَنَ اللَّهُ الْمُؤَيَّنِينَ حَبْتَرًا \* وَابْنَهُ \* تَعْدَادُ مَا اللَّهُ يَعْلَمُ  
وَبَعْدَهُمَا فَالْعَنَ دُلَامًا وَتَعْتَلًا \* وَجَنَدًا وَتَغْلِييَا \* وَمَنْ مَالٌ مَعَهُم

<sup>1</sup> Eine Monographie über al-Sejjid al-Himjari und die Sammlung seiner Gedichte bei Tūsī, *List of Shy's Books*, nr. 37 (22, 3).

<sup>2</sup> Negefi 159 sagt der Prophet: احفظ هذه القصيدة ومُرَّ شيعتنا بحفظها وعلمهم ان من حفظها وأمن قرائتها ضمنت له الجنة على الله.

<sup>3</sup> Besonders stark in einem Gedicht des Abu-l-Husejn b. Abi Sa'id, *ibid.* 231.

<sup>4</sup> Nach dem Grundsatz: *ومن لعن الملعون فملعون*. Gābir, bei VAN VLOTEN *Les Hachwia et Nabita* 21, 1 (*Actes du xi<sup>e</sup> Congrès intern. des Orientalistes* — Paris 1897 — III. Section, 119).

<sup>5</sup> يزيد بن معاوية عليها اللعنة auch in dem von HUANT herausgegebenen *Kitāb al-ba'd' wal-ta'rih* 1 (Paris 1899), 17, 8.

<sup>6</sup> D. h. 'Ājisa.

<sup>7</sup> Der achmalige Chalife Mu'awija und sein Bruder 'Otha b. Abi Sufjan, der

وَالْعَنُ مِرْوَانَ وَآلَ أُمَيَّةٍ \* كَذَاكَ نَبَى الْعَاصِ \* فَمِو المَرْثَمِ  
وَلَا تُنْسِ أَبَا مُوسَى وَضَائِقَهُ أَعْنَةً \* وَمَنْ قَدْ رَضَى بِآتِهِ لَتَحْتَكُمُ \*  
بَرَلْتُ إِلَى الرَّجْحَنِ ثُمَّ مَحْتَمِدُ \* وَحَمِيدَةُ وَإِثْنَيْهِ وَالْأَمُّ مِثْرَمُ  
وَمَنْ دَانَ فِي أَقْوَالِهِمْ وَقَعَالِهِمْ \* وَمِنْ كُلِّ شَيْعِي نَفَى اللَّعْنُ عَنْهُمْ  
فَلَعْنَهُمُ لِلَّذِينَ أَصْلُ مُوَصَّلُ \* وَدَيْنُ بِلَا أَصْلٍ فَذَاكَ يَهْمُ هَمُّ

Wir beobachten hier zugleich die Anwendung der oben erwähnten Spottnamen der drei Chalifen. Dieselben kommen in diesen Gedichten ungemein häufig vor. Zur Charakteristik dieser sch'itischen Poesie dürfen wir wohl hier einige als Proben anschliessen.

Von demselben Mufliḥ al-Šajmari\* in einer poetischen Schilderung, wie Abū Bekr, der durch vermeintliches iğmā' den Chalifensitz einnimmt, das Erbe der Fāṭima unterschlägt, und nicht auf die Bitten der Prophetentochter hört (75):

فَقَالُوا لَنَا إِنْ الصَّحَابَةَ اجْعَلُوا  
عَلَى حَبْرَتِهِمْ أَرْتَضَوْهُ خَلِيفَةً \* فَبَلْ عَاقِلٌ يَرْضَى بِهَذَا وَيَقْتَعِ  
وَفَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ حَازُوا تَوَاتُّلَهَا \* عَتَاذَا فَجَاءَتْ حَبْرَتًا تَشْتَفِعُ

und von Rašīd b. Sulejmān al-Ḥarīrī (83 unten):

فَوَاللَّهِ مَا أَرَى الْحُسَيْنَ وَرَهْطَهُ \* وَصِتْرَهُمْ فَمِنَّا شَحَارٌ وَيُقْسَمُ  
سَوَى حَبْرَتِهِمُ الدَّلَامُ رُغْعَلٌ \* لِأَنَّهُمْ فِي كُلِّ قَلْبٍ تَقْدَمُوا

in der Kamelschlacht auf 'Āḍis's Seite, und auch beim Schiedsgerichte in Dūmat al-ğandal anwesend war. Ued al-ğāba III, 360.

\* Die Sch'iten verdächtigen in ihren maṭālīb (vgl. ZDMG. L, 490, Anm. 3) auch die legitime Abstammung des 'Amr b. al-'Āḡ; er gilt den Feinden der Omajjaden als *زَيْم* al-Mahāsīn wal-aḡlād, ed. VAN VLOREX 156, 13, vgl. über die Unzüchtigkeit seiner Mutter ibid. 170, 8 ff. Bei Neğefi 41 verhöhnt Arwā bint al-Ḥarīrī den 'Amr mit folgendem Anwurf: *وَأَنْتَ يَا ابْنَ الْبَاقِيَةِ تَتَكَلَّمُ وَأَمَّاكَ أَشْهَرُ بَغَى بِمَكَّةَ وَأَقْلَمَهُمُ الْجَبَّةَ وَأَعَاكَ خُسَّةٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَسَبَلْتُ أَمَّاكَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ كُلُّ أَتَاهَا فَانْظُرُوا أَشْبَهُهُمْ بِهِ فَأَحْقَقُوهُ بِهِ فَغَلَبَ شَيْءُ الْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ جَزَارَ قُرَيْشٍ الْأَيْهَمُ مَكْرًا وَانْتَبَهُمْ خَيْرًا*.

\* Synonym mit der in der alten Poesie häufig vorkommenden Fluchphrase, wie *لَعْنُ (قَتْمُ) اللَّهِ ثُمَّ تُنْسَى بِلَعْنٍ*, z. B. Nāb. App. 41, 2. Ginzburg 18, 7.

\* Abū Mūsā al-A'arī als Schiedsrichter für Mu'āwija.

\* Hier: ibn Šajmar.



Auch der Sejjid al-Himjari erwähnt die Chalifen unter denselben Namen in dem oben erwähnten von den Schi'iten hochgehaltenen Gedicht, dessen hieher gehöriges Stück hier in Uebersetzung folgt:<sup>1</sup>

„Die Menschen stehen am Tage der Auferstehung unter fünferlei Fahnen; von diesen sind vier der Verdammniß verfallen;

Die Fahne des (goldenen) Kalbes und ihres Pharao und des (in der Verführung) eifertigen Sāmiri des Volkes;<sup>2</sup>

Eine Fahne, der Adlam ('Omar) vorangeht, ein verwerflicher Slave, ein Dummkopf<sup>3</sup> mit verrenktem Handgelenk;<sup>4</sup>

Eine Fahne, der Habtar (Abū Bekr) vorangeht, (Ihr folgen Leute,) die Falschheit und Verlogenheit in die Welt gebracht;

Eine Fahne, der Na'tal ('Otmān) vorangeht, — möge ihm Gott keine kühle Ruhestätte gewähren.

Diese vier werden der Hölle anheimgegeben; es gibt für sie kein Emporsteigen aus ihrem Grunde.

Eine Fahne, der Haidar ('Alī) vorangeht und sein Antlitz gleicht der Sonne, wenn sie aufstrahlt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Negefi 160.

<sup>2</sup> Vgl. Koran, Sure 20, 87 ff. — Die Vorstellung, dass Pharno die Ungläubigen am Tage der Auferstehung zur Hölle anführt, ist auf Sure 11, 100 gegründet. — Bei der Erwähnung Pharaos wird auch die Absicht mitgewirkt haben, dabei an die verhassten Omajjaden als Fahnen Träger der zur Hölle Verdamnten denken zu lassen. Ihre Gegner gaben ihnen (besonders den beiden Walid) gerne den Namen Fir'aun, den man ihnen bereits in einem Hadit durch den Propheten verleihen lässt (*Fragmenta*, ed. DE GORR 112). Einem Becher des Walid b. Jazid gab man wegen seiner Form den Namen زَبْ فَرْعُونَ, Aḡ. v, 168. — Auch mit dem Sāmiri wurden die Omajjaden verglichen, Balhāḡi, Maḡāḡi, ed. SCHWALLY 70, 8.

<sup>3</sup> عَبْد لَثِيم لُكْعُ أَكْوَع. Nach einer Tradition bei Tirmidī II, 73: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكُونَ أَسْعَدُ النَّاسِ بِالدُّنْيَا لُكْعُ ابْنِ لُكْعٍ يَوْشِكُ أَنْ يَغْلِبَ عَلَى الدُّنْيَا لُكْعُ ابْنِ لُكْعٍ. Ueber die Bedeutung s. Chia, ad. I, 408, Nawawi, zu Muslim III, 295, Zarḡānī, zu Muwaṭṭa' IV, 59.

<sup>4</sup> Attribut der Sklaven; vgl. Note zu Huj. 85, 12.

<sup>5</sup> Vgl. Richter 5, 31°.

## Beiträge zur Kenntnis der Valman-Sprache.<sup>1</sup>

### A) Texte.

Von P. N. SÖLGEN S. V. D.

#### I. Erzählungen eines dreizehnjährigen Knaben.

##### A) Ein Holzstamm wird von unsern Jungen durch den Eitapé-Fluss in's Meer befördert.

*Kibin kogo hupol pie, kara van vul, kogo kekiye*  
Wir nahmen den Baum des Waldes, gingen in's Wasser, nahmen, legten

*vago, koto, kiliel. Vul lapo vara. Kibin kakälä,*  
in's Schiff, fassten es, gingen nordwärts. Wasser grosses<sup>2</sup> kam. Wir zogen.

<sup>1</sup> Das Valman ist eine Sprache, die an der den Inseln Tumlou, Salin und Ali gegenüberliegenden Küstenstrecke von Berlinhafen, Deutsch-Neuguinea, gesprochen wird. Einen Beitrag zur Kenntnis derselben hatte ich in der *Zeitschrift für Ethnologie*, 1900, p. 87 ff. veröffentlicht auf Grund der von dem früheren Missionar der Valman, P. VORMANN S. V. D. gemachten Aufzeichnungen. P. SÖLGEN war der Nachfolger P. VORMANN's auf dieser Missionsstation. Von seinem Eifer und seiner Geschicklichkeit wären noch manche wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Sprachen von Neu-Guinea zu erwarten gewesen, aber kaum zwei Monate später, nachdem er mir die vorliegenden Beiträge übersandt, starb er unerwartet schnell am 2. März d. J. an Schwarzwasserfieber. Obwohl auch nach diesen Beiträgen P. SÖLGEN's noch manche Punkte in den Verhältnissen der Valman-Sprache dunkel bleiben, so habe ich mich doch entschlossen, sie zu veröffentlichen, da nämlich nach dem Tode P. SÖLGEN's die Station Valman aufgegeben worden ist und vielleicht überhaupt nicht wieder aufgenommen wird, und somit es jedenfalls noch Jahre dauern würde, ehe etwas über diese Beiträge Hinausgehendes mitgeteilt werden könnte. Den ersten Teil, die Texte, sammt ihrer Uebersetzung, hat P. SÖLGEN selbst fertiggestellt; den zweiten Teil, die Beiträge zur Grammatik, habe ich teils aus brieflichen Mitteilungen des Verstorbenen entnommen, teils durch die Bearbeitung der Texte gewonnen. Bezüglich der Schreibweise der Texte siehe den oben erwähnten Beitrag in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1900, p. 87.

<sup>2</sup> = Hochwasser.

P. W. SCHMIDT S. V. D.

*kérie varau vor. Kibin kogo áupol, kekiye vago peni. Kérini*  
trugen ihn hoch. Wir nahmen den Baum, legten ihn Schiff in. Wir kochten

*reis van ní. Kago reis. Eni kibin kago mbor. Kibin*  
Reis im Feuer. Wir assen Reis. Nun wir assen ihn ganz auf. (Als) wir

*kago ago, kákkálá vago. Konau vul lapo, Támalau vago*  
gegessen fertig, wir sagten das Schiff. Es kam Wasser grooss.<sup>1</sup> Tumleo-Schiff

*vepin varau, ingles narau rokan. Kibin kiliel átago.*  
vornaus ging, das englische kam nach. Wir gingen nordwärts an's Land.

*Olun yara, olun yan, kón nara.*  
Einige kamen, einige blieben, die Nacht kam.

#### B) Tanzfest in Anapest, einem Dorf der Insel Tumleo.

*Pórukul Anapest. Sandr nan. Ri yara ago pórukul.*  
Tanzfest in Anapest. Mond(schein) ist. Sie kamen machen Tanzfest.

*Kibin kanaren: Kibin koro kátá ri yákie pórukul Támalau. Nan*  
Wir sagten: Wir gehen sehen sie singen Tanzfest von Tumleo. Der Herr<sup>2</sup>

*nanare: Nopu, koro kátá ukalankál. Pórukul yákie ago,*  
sagte: Gut, wir gehen sehen ein wenig. (Als) das Tanzfest sie gesungen fertig,

*nanu naran.*  
die Sonne ging auf.

#### C) Erzählung einer Seefahrt.

*Ri yákkálá vago, yan ukalankál, ían pa-nonan naran*  
Sie sahen das Schiff,<sup>2</sup> warten ein wenig, der Herr schon kommt, er steigt

*nanan vago. Yanam yeneiki yogo vesi, yanam*  
hinan, steigt hinab in's Boot. Die Burschen-Diener nehmen die Ruder, die Burschen-

*yeneiki yarau vesi. Vago mon vin vurukál. Táleo vanan.*  
Diener rudern. Das Schiff nicht versteht schnell zu gehen. Nordwest kommt.

*Ri, táleo vanan, yákkálá vukul varau. Yekiye vesi olun.*  
Sie, Nordwest kommt, sehen Segel hoch. Sie legen hin die Ruder einige,

*yarau vesi olun; tu-yekiye ago yekiye olun, yüyaráu.*  
= rudern andere; nachdem sie hingelegt fertig, legen hin die anderen, (und) sie rudern  
(wieder).

<sup>1</sup> = Hochwasser.

<sup>2</sup> In diesem Fall der Missionar.

<sup>3</sup> sc. in's Wasser.



*Yan, vago vuruakäl. Táleo tu-ago, yogo vasi,*  
 (So) bleiben sie, das Schiff geht schnell. Nordwest zu Ende, sie nehmen Ruder,  
*yaraü. Yóyolo vago tin van tiét. Nan noro nütü han*  
 rudern. Sie binden das Schiff fest an der Brücke. Der Herr geht sehen den Herrn  
*Séleo, nánapi yikiel niem. Yanam yan yapul.*  
 von Séleo, or spricht Worte zwei. Die Burschen sitzen am Boden.

## II. Erzählungen eines älteren Mannes.<sup>1</sup>

### A) Verhalten der Valman beim Tode ihrer Angehörigen.

*Valman nalma, yanyami nan tantan. Mogan nalma,*  
 Ein Valman gestorben, sie begraben (ihn) im Sande. Der Gatte gestorben,

*tu vóruen; na nórúen, noga vóruen, han nalma.*  
 die Gattin weint; der Sohn weint, die Tochter weint, (wenn) der Vater gestorben.

*Nue valma, han nórúen, noga vóruen, na nórúen.*  
 Die Mutter gestorben, der Vater weint, die Tochter weint, der Sohn weint.

*Nigi nogo, várie miéi, nogo áoko, nogo yikie,*  
 Das Weib nimmt, zerschlägt die Töpfe, nimmt den Bogen, nimmt die Pfeile,

*nogo tapu, nogo petir; kárakol nélie,*  
 nimmt die rundgespitzten Pfeile, nimmt den Löffelspeer; das Beil nimmt sie.

*potul áuei, potul eul; nórue potu, nórue*  
 hinunter in's Meer, hinunter in's Süßwasser; sie beweint den Betel, beweint

*ton, yórue ansi etc., yapalo óbuto etc. Volapon*  
 den Tjon,<sup>2</sup> sie beweinen den Pfeffer etc., ziehen aus die Obuto.<sup>3</sup> (Ist) Der ältere

*nalma, vónulo nórúen, nue vóruen, áue vóruen, han nórúen,*  
 Bruder gestorben, der jüngere weint, Schwester weint, Mutter weint, Vater weint,

*val nórúen, ayie nórúen, vaun nórúen, mani nórúen. — Vónulo*  
 Onkel weint, ? weint, Nefte weint, Vetter weint. Der jüngere

<sup>1</sup> Der Mann sprach, wie man leicht ersieht wird, durchaus nicht fehlerfrei. Dass die Papuas beim Erzählen leicht in den *n*-Anlaut beim Verb hineingeraten, ist mir oft aufgefallen. Desgleichen, dass sie gefragt: *T'i mare* 'du gehst?' einfach antworten: *Noro* 'du gehst' statt des richtigen *mare* 'ich gehe'. Aber ungefragt sagen sie stets: *Kam mare*. Dieser Mann sprach übrigens in einer gewissen Verlegenheit.

<sup>2</sup> Aus Sago bereitete Speise.

<sup>3</sup> Gemeinschaftlicher Name für Quallengewächse.

*nan volápon yurur nalma, nan nalma, nárien nalma nan*  
und der Ältere Bruder streiten sich tot, er schlösst (ihn) tot, schlägt tot mit

*áupol, nárien nan takal, nárien, nárien uta vi,*  
einem Baum, schlägt mit Buschmesser, schlägt, schlägt hier auf die Hände.

*nárien móto, nárien tekúl nalma, nárien yameiki. — Na*  
schlägt in den Nacken, schlägt die Augen tot, schlägt auf die Nase. Sohn (und)

*tu yurur, na nétigi nan ní, nárie, nan áupol nárien,*  
Gattin streiten, Sohn brennt (sie) im Feuer, schlägt, mit einem Baume schlägt er,

*alam nárien, nan nógo nárien, nógo tapu, nófo*  
mit Schüsse) schlägt er, mit Bogen schlägt er, er nimmt den spitzen Pfeil, sticht

*pe'tir. — Volápon nalma tu van,*  
mit Löffelspeer. — (Wenn) der Ältere Bruder stirbt (und) eine Gattin bleibt, (so)

*vónulo nógo; vónulo tu-nalma, tu van,*  
der jüngere nimmt (sie); (wenn) der jüngere gestorben (und) Gattin bleibt, (so)

*lapon nógo; nan lapon nalma, áue van,*  
der Ältere nimmt (sie); (wenn) der Vater grosser stirbt (und) Mutter bleibt, (so)

*ri yogo; vónulo nalma, volápon tu*  
andere nehmen (sie); (wenn) der jüngere Bruder stirbt (und) des Älteren Frau

*vepin, vónulo tu ri yogo, lapon tu ri*  
ist von früher da, (so) das jüngere Frau sie nehmen, des Älteren Frau sie (auch)

*yogo.*  
nehmen.

## B) Die Zeit der Tanzspiele.

*T'elavá vago nara, tapei, kago óbuto,*  
(Wenn) Von Tjelaun<sup>1</sup> das Schiff kommt, so ist Tapei, wir essen Obuto.

*íuzi mani(?) mbor. Senir nara, tavar; kulkul yara,*  
das Meer fällt (?) ganz. (Wenn) Senir kommt, so ist Tjavar; (wenn) Kulkul kommt,

*tapei; muto ro nara, tavar nara. Tapei nara,*  
so ist Tapei; (wenn) Muto ro kommt, (so) Tjavar kommt. (Wenn) Tapei kommt,

*nolo vuem, napulu, vékiel Valman*  
löst er die Flasche, schüttet sie hinab, sie kommen nach Süden, die Valman.

*yogo, jätärä vuem talit, pop, puhg etc. — Valman*  
nehmen (sie), sie schauen aus nach den Flaschen Tjalitj, Pop, Pung<sup>2</sup> etc. — Valman

<sup>1</sup> Insel Ali.

<sup>2</sup> Verschiedene Fischarten.

*yüago pórukul arvu etc., yélie notu, potu, fon, kiri,*  
machen die Singspiele Arvu etc., werfen Kokonüsse, Betel, Sagopeise, Sagogbrot.

*óbuto etc., yüago yorúp, yogo kiri tok; yanam yoro pie,*  
Obuto etc., machen ? nehmen Brod vollauf; die Jünglinge gehen in Wald.

*yogo alotu, yogo yeno-ala o tin o varva etc., yolo mai,*  
nehmen Alotu, nehmen Yeno-Ala und Tjin und Varva,<sup>1</sup> schneiden Baststricke.

*yoro, yau pam, yogo olo etc.; yoro ta pórukul*  
gehen, flechten Armringe, nehmen Olo-Pflanze; gehen zum Platz des Tanzspieles

*yakie, yiliel ova. Yanam yä yeno áupol,*  
zu singen, sie gehen nördlich. Die Jünglinge geben Yeno-Zweige an einen Baum,

*yogo hal yä, yikie yogo yä, yekiye.*  
nehmen Vogel geben ihn, Pfeile nehmen geben sie, legen sie hin.<sup>2</sup>

### C) Zwei Nachbarstämme der Valman.

*Káporam nan ólogol nkalankól; nagol lapo, opufar*  
Kaporam liegt auf Berg kleinem; (dort) Häuser grosse, Sachen

*tomtóm, mai tomtóm, ala napu, tulu tomtóm,*  
viele, Stricke viel, Pflanzungen legt man an, Zuckerrohr viel,

*mikie tomtóm, malu tomtóm, vúl notu tomtóm, hal: co-*  
Bananen viele, Gürtel viel, Schweine schwarze viele, Vögel: Nashorn-

*mol, alan etc. tomtóm. — Paníl nan numál. Nagol lapo,*  
vögel, Papageien etc. viele. Panjil ist im Westen. (Dort) Häuser grosse,

*nago tol, kiri, yago ani, yago holu, yago hal etc., yapu*  
sie essen Sago, Brod, essen Schlangen, essen Strausse, essen Vögel etc., legen an

*ala, yago tol, yago etc., yue<sup>3</sup> klei, yue óbuto, yue*  
Gärten, essen Sago, essen etc., sie pflanzen Taro, pflanzen Obuto, pflanzen

*saukú voral, yue vokom, áemi Vokau.<sup>4</sup>*  
Tabak(-Sorte) Voral, pflanzen Gemüse, (sie sind) Handelsfreunde von Vokau.

<sup>1</sup> Verschiedene, teilweise wohlriechende Pflanzen.

<sup>2</sup> Ein dürrer Baumstamm wird inmitten des Festplatzes errichtet, auf die angegebene Weise geschmückt und hernach umtanzt.

<sup>3</sup> Für *me* 'pflanzen', sonst gewöhnlich *náue*; es wird eine contrahierte Form sein, s. S. 351.

<sup>4</sup> Ein Dorf der Valman.



## B) Heirat.

*Valman nogo nigi, nāgo oputar cōgue, nārie*  
 Ein Valman nimmt eine Frau, thut sie etwas Böses, (so) schlägt er

*valma.*

(sie) tot.

## C) Erteilung der Gürtel an die Knaben.

*Yanam yogo malun, yeraka, yoro tamul, tamul*  
 Die Knaben nehmen Gürtel, sie gürten sich, gehen zum Tjamuel, der Tjamuel

*neipu yanam yeraka malun. Nigi yan lapot yelkiel*  
 schlägt die Knaben, (welche) anlegen Gürtel. Die Weiber und Grossen

*malun, tamul neipu kōrue.*

Gürtel, der Tjamuel schlägt nicht<sup>1</sup>

## D) Tod eines Valman.

*Valman nalma, nonin ho noro nan ova, nonin*  
 (Wenn) ein Valman gestorben, (so) Seele eine geht nach Norden, Seele

*ho nan atago. Nonin vie, nonin ho nan ova, ho*  
 andere bleibt am Festland. Seelen zwei (alsdann), Seele eine ist im Norden, andere

*nan atago. Nta nan atago, nēlie ni,*  
 ist am Festland. Die (welche) ist am Festland, schwenkt Feuer-(Fackeln), (dann)

*vil nākie pōrukul. — Kamten nalma, yūago*  
 es bricht, sie singt Festgesänge. — (Wenn) ein Mensch gestorben, machen sie

*atagol, yanko nan peni, vatagol yanyami nan rulūpon, tantan*  
 einen Sarg,<sup>2</sup> legen (ihn) hinein, den Sarg begraben sie in ein Loch, Sand

*yōtukrūen. Tu cōruen mogan, vesir pla. Yekā*  
 wühlen sie darüber, Gattin beweint Gatten, bestreicht sich mit Lehm. Sie zer-

*vāru miēi, alam etc. Valman peti yardu yenōn.*  
 schlagen Töpfe, Schüsseln etc. Die Valman später errichten einen Erinnerungshaum.

<sup>1</sup> Der Schlag des Tjamuel ist eine geheimnisvolle Initiationsceremonie; der Knabe, welcher hier erzählt, referiert zuerst das Gerede seiner Landsleute, dann spricht er die — im Unterricht bei dem Missionar erworbene — Ueberzeugung aus, dass die ganze Sache mit dem Tjamuel nur Schwindel sei.

<sup>2</sup> Eine Art Floss.

## E) Ursache der Naturereignisse.

*Valman nanapi, Vrinagol nāago tāpili, vut vesir, vā-*

Die Valman sagen, die Vrinagol<sup>1</sup> machen den Blitz, den Regen, das Windes-

*palo, nan nigi, nāago vāi; yolo mai, yovan vut*

wehen, den Donner,<sup>2</sup> machen Südostwind; sie lösen Stricke, freuen sich, (dass) es

*vesir, tāpili vesir.*

regnet, Blitze kommen.

#### IV. Erzählung eines zwanzigjährigen Jünglings auf meine Frage, was er am Eilo-Flusse gethan.<sup>3</sup>

*Kum, Yonle, Paulak, Ōmoi, Mantun, Ayon, kibin kapu*

Ich, Yonle, Paulak, Ōmoi, Mantjun, Ayon, wir machten

*ala; kum man Paulak ketigi ta; Veil nan Yonle*

eine Pflanzung; ich und Paulak brannten ab den Platz; Veil und Yonle

*yapu ala; Ayon nūvne mikie vatar. Kum man Nāsi, Veil,*

machten Pflanzung; Ayon pflanzte Bananen ? Ich und Nāsi, Veil,

*Ayon, Ankai pālen koro kapu vuem. Pālen yakiri vuem.*

Ayon (und) Ankai's Hunde gingen fangen Fische. Die Hunde hießen Fische.

*Paulak, Ōmoi nau nālpāro nālma. Nālpāro vamu pālen. Maŋu*

Paulak, Ōmoi schoss eine Otter tot. Die Otter (ist) wie ein Hund. Manju

*netigi, nā tōl. Paulak, Ayon yapu vāl. Korolōi*

briet (sie), gab dazu Sago. Paulak, Ayon schossen auf Schweine. Wir suchten

*vāl; katei kōrue; kapu klei līn. Kibin koro*

Schweine; Wunde keine; wir richteten hier des Taro Holzstützen. Wir gingen aus

*ānpol mūten, kago kago, nukāl vau. Kum maron Ayon, Paulak;*

auf Baum-Erläuche, wir assen assen, Hunger quälte. Ich nahm Ayon, Paulak;

<sup>1</sup> Bewohner eines anderen Dorfes, vgl. *Globus*, 1900, p. 6.

<sup>2</sup> Wörtlich: er erschlägt Weiber.

<sup>3</sup> Der Jüngling war zu Arop geboren, später aber zu den Valman übergesiedelt. Er verstand recht gut, dass er mir genau erzählen sollte und ausdrücklich mit den richtigen Vorsätzen etc., nicht wie die anderen, die in der Verlegenheit mehr im Infinitiv oder auch mit falscher Personenbezeichnung erzählen. Ich halte dieses Stück, das der Papua, gemütlich am Boden zu meinen Füßen liegend, mir langsam und deutlich erzählte, für ziemlich fehlerlos.

*kapu kelipérie, kara këtigi, káyam voltu.*  
wir schossen grosse Eidechse, wir kamen bieten (sie), legten auf Feuerstätte.

*Kibin kunúlue vuem cóyue.<sup>1</sup> Nigi yago. Kibin nta ka-*  
Wir wollten nicht Fisch schlechten. Die Weiber assen (ihn). Wir da nicht

*ánúue vuem áépíen.*  
wollten (auch) Fisch Njepien.<sup>2</sup>

*Kum morolói ala, kum áanu monan, mëtigi ta,*  
Ich will gehen zur Pflanzung, ich bei Tage gehe hin, brenne ab den Platz,

*kum áanu monan, mapu ala. Kum mórue yelpékil,*  
ich bei Tage gehe hin, machs zurecht Pflanzung. Ich gehe ?

*mapu ala, móvúe kleí vatar, obuto — Aróp ta-*  
mache zurecht Pflanzung, pflanze Taro ? Obuto — die Aróp während der Ta-

*pei yago — kum ago, morolói Manup. Kum maron Andrivoi*  
pei-Zeit essen (sie) — ich fertig, will gehen nach Mannp. Ich nehme Andrivoi

*kapu ala; áanu niliel, kum man (Andrivoi) koro*  
wir machen Pflanzung; (wenn) Sonne nördlich geht, ich und (Andrivoi) gehen

*Aróp, kago vuem, áal. Aróp yago vuem, yago kiri, yuluen*  
nach Aróp, essen Fisch, Vogel. Die Aróp essen Fisch, essen Brot, schnitzen

*áoko, yuluen takapu. Valman áoko yuluen kórue. Aróp nagol*  
Bogen, schnitzen Pfeile. Die Valman Bogen schnitzen nicht. Der Aróp Häuser

*yan vama Tímalau, Varupu vama T'elaún. Aróp yaran*  
sind wie (die von) Tumleo, (die der) Varupu wie (die von) Ali. Die Aróp fahren<sup>3</sup>

*yapu ala, yapu vuem lapo. Valman nta*  
zum Machen der Pflanzungen, zum Fangen der Fische grosse. Valman hier (haben)

*vuem kórue, yago yón tomtóm. Aróp yón kórue, yago*  
Fische nicht, essen Gemüse viel. Die Aróp (haben) Gemüse nicht, sie essen

*vuem, Vul vesir, ater áo pra, kum niliel ta-eri.*  
Fisch. Es regnet, dass es niederklatscht, ich gehe [nördlich] in's Dorf.<sup>4</sup> —

*Valman yunúlue tí áan; yenapi tí rati, tí naná*  
Die Valman wollen nicht, (dass) du bleibst; sie sagen, du (seiest) hart, du sollst gehen

*takal, ná blion; nta Valman yunúlue yenapi, tí rati,*  
Messer, geben Eisen; dann die Valman wollen nicht (mehr) sagen, du (seiest) hart,

<sup>1</sup> Gemeint ist die Otter. <sup>2</sup> Eine Fischart. <sup>3</sup> Genau: rudern. <sup>4</sup> Wörtlich: Ori ihriger.



*náparu oputar. Valman yunúlue ti ta*  
 du verweigerst etwas. Die Valman wollen nicht, (dass) du (gehst) zum Ort  
*Támalau.*  
*Tumleo.*

# V. Aus einem Gespräch mit zwei Männern aus Vrinagol.

1. *Vrinagol yoro pie, yókeron tón, yara, yoto*  
 Die Vrinagol gehen in den Wald zu nehmen Sago, kommen, sammeln  
*kal, yara yérisi, yogo níkiel, yara yétigi, yenaren*  
 Blätter, schicken sich an zu kochen, nehmen Brennholz, gehen rösten, sagen  
*yanam yólkoi kal, yérisi, yara, yétigi ago, yéigo.*  
 den Knaben zu brechen Blätter, tragen sie, kommen, rösten fertig, sie essen.

2. *Nigi yoro yan yara, yérisi yéigo tól, yáloi yeigo*  
 Die Weiber gehen bleiben kommen, kochen essen Tjoll, schöpfen Essen  
*ago, yogo yeigo, yogo yeigo, yogo yeigo, yoro nogo vanan*  
 fertig, nehmen Essen, nehmen Essen, nehmen Essen, gehen nehmen stellen nieder  
*miéi, agos tu-kón, kan ínpul. Tu-mósur, tu-mosúra.*  
 den Topf, fertig es ist Nacht geworden, wir schlafen. Richtig, richtig.

3. *Valman tu-to tu-valma, Valman nonún yavan pie.*  
 (Wenn) Valman Weibliches gestorben, der Valman Seelen bleiben im Walde.  
*Konu nalma, yanan pie. Yanam ya-pa-yal-*  
 (Wenn) Männliches gestorben, sie bleiben im Wald. (Wenn) Knaben einmal ge-  
*ma, nonún pa-yan, yunúlue yá-pa-nan nagol.*  
 storben, die Seelen wirklich verwunden (?), sie wollen nun nicht bleiben im Hause.

*Na ti nalma, nan pie, kibin kórus, na*  
 (Wenn) Sohn (von) dir gestorben, er ist im Wald, (wenn) wir hingehen, der Sohn  
*pefir nau.*  
 mit Speer verwundet (uns).

4. *Kum moro ala vokum, melie óbuto téinien, mela*  
 Ich gehe in Garten meinigen, pflanze Obuto-Sprösslinge, nehme  
*rotu, mau ní ta mela votu, ago, moro mogo*  
 Gras, zünde an Feuer auf Plata, (wo) ich nehme Gras, fertig, ich gehe nehme

*mikié. Mara mēigi, mago, moro nagol, maroi pālen, koro*  
 Bananen. Ich komme, röste (sie), esse, gehe nach Hause, hole den Hand, wir gehen

*keigo ruem. Moro mātā saukū mul, ko<sup>1</sup> to mara.*  
 essen Fische. Ich gehe sehen Tabak nur, -nachte werde ich (zurück-)kommen.

5. *Yanam noro nogoi malu, nararaka, nogo arkaran,*  
 Der Knabe geht nehmen den Gürtel, gürtet sich, nimmt den Leibgurt,

*noro nokūrei<sup>2</sup> hūei, nokōrue vul, nora, nakiye arkaran,*  
 geht baden im Meer, badet im Süßwasser, bleibt, legt an Leibgurt,

*norogol towa, ayokol yopisi, nigi yūtā ti, nara nan*  
 er lacht freudig, (seine) Zähne weiss, die Weiber sehen dich, er kommt in's

*šuno, naripi nagol.*

Gemeindehaus, bleibt im Hause.

6. *Kum min to-mākie, kum mrōlo pōrukul.*

Ich verstehe zu singen, ich suche auf das Tanztast.

7. *Kum māgeron vōn,<sup>3</sup> to-myendārien.*

Ich habe (es) vergessen, ich werd's sagen (gleich).

8. *T'i noro nākālā vago, tim yara, koro kākālā vago, ti*

Du gehst ziehen das Schiff, ihr kommt, wir ziehen das Schiff, du

*noro nogo vesi, nara, karau vago,*

gehe, nimm das Ruder, komm (zurück), wir rudern das Schiff.

9. *Vesi narau kisiel, vago vurūkuel.*

Mit dem Ruder rudern schnell, (damit) das Schiff schnell gehe.

10. *Narau mesičin!*

Rudere sanft!

11. *Mon ti nanapi!*

Nicht du spreche!

12. *Nan-pa, kum moro, man-pa piti, komoru to-mara.*

Warte, ich gehe, warte bis morgen, abends ich werde (zurück-)kommen.

13. *Vul vorara, vorapu, vesir.*

Regen kommt, schlägt, fällt.

<sup>1</sup> Vielleicht für *kōn* „Nacht“, „Abend“.

<sup>2</sup> Gewöhnlich: *nokōrue*. [Wahrscheinlich richtiger die Finalform *nokōrue-i*, s. S. 362.]

<sup>3</sup> *Vōn* = Brust, die Bedeutung von *mageron* ist mir unbekannt.

- 14.
- Vul lapo vara, cau.*

Regen grosser kommt, schlägt.

- 15.
- Kum mon movuyen kórué,<sup>1</sup> kum man.*

Ich nicht schlecht bin, ich bleibe.<sup>2</sup>

- 16.
- T'i, noro cau, vago lapo to-kue voruäläl, conau*

Du, gib acht, Schiff grosses leicht könnte umschlagen, kommt es

*takonu kibin.*den Weg zu uns.<sup>3</sup>

- 17.
- T'im yera koro kütürä ru varara.<sup>4</sup>*

Ihr kommt, wir (wollen) geben sehen sie gehören.

- 18.
- Konu nelpetä nanapi tuto-tuto varara nakonu.<sup>5</sup>*

- 19.
- Vön täiyi tokum monakau, sön vokum moképié. T'i noro*

Brust ? ? ich rieche übel, Brust meine ich duftete Du gehe

*sesiäl, to-myokoro neiki.*

schnell (weg), ich werde holen einen Grossen.

- 20.
- Vön tu-nené.<sup>6</sup>*

Ich hab's vergessen.

- 21.
- Mälän nädago, voro voro vesi, to-vara.*

Ein Kennzeichen machst du, man geht geht weit, wird (zurück-)kommen,

*to-pa-vara; mälän äupol kal, Valman yekiye*

ja wird (zurück-)kommen; das Zeichen sind Baum-Blätter, die Valman legen hin

*mälän, voro voro, pra! sävien, yekiye kal.*

Zeichen, man geht geht, bums! die Grenze, (wo) sie gelegt Blätter.

- 22.
- Valman yaun fenó, yakie pórukul, nigi*

Die Valman hängen um duftende Kräuter, sie singen Lieder. Weiber

<sup>1</sup> Mon . . . kórué ist doppelte Verneinung.<sup>2</sup> Einer der beiden Männer hatte zuerst wegen gewisser gegen ihn erhobener Beschuldigungen Vrinagol für immer verlassen wollen.<sup>3</sup> Wenn ich mit unserem Bote nach Vrinagol käme.<sup>4</sup> Statt varara auch rucaro.<sup>5</sup> Als Uebersetzung dieses Satzes gibt P. SPÖLGEN das Folgende: „Zürst ein Mann einem Mädchen, so sagt er: Du hast als Mädchen einen Sohn geboren.“ Man sieht, dass das zum wenigsten etwas ungenau ist.

W. SCHMIDT.

<sup>6</sup> Vön = Brust, in Perfect-Präfix, nené = nänä, eine Form von nā „geben“  
s. S. 358.



*konuhol tenó yaun. T'im yunúlué tenó. T'enó hōpu*  
(und) Männer duftende Kräuter umhängen. Ihr wollt nicht Tjens, Tjens schön  
*kibin; kibin koképie.*  
für uns; wir (dann) duften.

23. *Komoru kava, kora nagol, kōn kar<sup>1</sup> nagol,*  
Abend kommen wir, bleiben im Haus, Nachts bleiben wir im Haus,  
*pifi koro pie, kōvūe saukā, kōvūe mikié.*  
morgen gehen wir in Wald, pflanzen Tabak, pflanzen Bananen.

24. *T'i nepin, kum mapu ū, to-pa-moro vōkan.*  
Du gehst voraus, ich mache Bedürfnis, ich werde kommen nach.

25. *Aunagol<sup>2</sup> yora pie, nukāl veipu, yora yōruen*  
Die Aunagol sind im Walde, der Hunger schlägt, sie bleiben heulen  
*nukāl, ti noro nātārā, nanari yara. T'i noro*  
(vor) Hunger, du gehst sehen, sie zu schlagen (?) sie kommen. (Wenn) du gehst  
*nātā, yaramo, ti noro tuen, to-nara, kum moro ata,*  
sehen, sie sind verborgen, du gehe nicht, du wirst kommen, ich gehe dorthin,  
*moro meipu vūem, moto mara mētigi, T'i noro kerok-mi,*  
gehe fangen Fische, nehme (sie) komme rösten (sie). Du gehst verloren vielleicht,  
*kum motorōlo ti, kum man mōruen; tu vutōruen ti, to-voro.*  
ich suche dich, ich bleibe am Weinen; die Gattin beweint dich, sie wird weggehen.

26. *Kum moro, pok to-mara.*  
Ich gehe, übermorgen komme ich wieder.

27. *T'u navaron ūakom tomtōm, nakonu ūon, futo ūon.*  
(Meine) Frau hat geboren Kinder viele. Sohn einen, Mädchen eines.

28. *Naralul patan-patan.*  
Komm schnell.

29. *T'i narau . . . . . kum mātā, kum*  
(Wenn) du steigst (in mein Haus) (und) ich sehe (dich) (so) ich habe  
*mumbūlué, kum sesil; kum man-pa, ti pa-nārien,*  
Widerwillen, ich schnell (fliehe); ich bleibe, (wenn) du freundlich sprichtst,  
*mēta, koro mosur.*  
ich nehme (dich), wir gehen in rechter Weise (zusammen).

<sup>1</sup> kar = kan.    <sup>2</sup> Geister.

30. *Mumbúlue ta-vri.*

Ich habe Widerwillen vor dem Dorf.

31. *T'im yoro van, ta kibin kora, T'im yoro, kibin kora.*

Ihr geht acht, am Ort wir bleiben. Ihr geht, wir bleiben.

32. *T'im pa-tara!*

Ihr da, kommt mal her!

33. *Nogo to-caró.*

Ihr Kleid nimmt sie.

34. *Ko-tu-malma.*

Beinahe wäre ich gestorben.

35. *Eilélie-mi?*Thust du vielleicht zum Scheine so?<sup>1</sup>36. *T'i noro, to-nara.*

Du gehe, komme in Zukunft wieder.

## VI. Einige Gebete.

## A) Das Kreuzzeichen.

*En Got lasi: Nan o na o Spiritu santu. Amen.*  
 In Gottes Namen: des Vaters und des Sohnes und Geistes heiligen. Amen.

## B) Das Vater-unser.

*Kibin han, ti nan anago vor. T'i lasi nan santu,*  
 Unser Vater, du bist im Himmel oben. Dein Name sei heilig.

*ta vitiéin nara, kaminagol yágo ti nanapi. vama ángelo*  
 Ort deiner komme, die Menschen mögen thun, (wie) du sagst, wie die Engel

*yágo van anago vor. Kiri ná kibin hanu nta. Vóyue*  
 thun im Himmel oben. Brod gieb uns Tag hier den. (Für) das Böse

*nan von vókibin nogo tovaro nélié tuen,<sup>2</sup> vama kibin kán*  
 in Brust unserer nimm eine Hülle wirf (es) fort, wie wir gehen

<sup>1</sup> Wörtlich: 'Unsinn, Scherz vielleicht'<sup>2</sup> Ich hatte 'vergieb uns unsere Schuld' zuerst gegeben mit *ndémpu vóyue* 'läse das Böse'. Die Papua baten mich aber, den Ausdruck fahren zu lassen, da sie ihn nicht verstanden und schlugen mir die Ausdrucksweise vor, wie ich sie jetzt gegeben.





nicht mehr wiederhole. Das schliesst indes nicht aus, dass einzelne Abschnitte wegen des Umfanges der Zusätze und des zu Corrigierenden doch völlige Neubearbeitungen werden.

## § 1. Die Lautverhältnisse.

### d) Auslaut.

Es scheint, dass ausser *l*, *r*, *m*, *n* doch auch noch andere Consonanten im Auslaut stehen können; so auf *t*: *tot* hoch, senkrecht, *iat* Saft, *tótót* Mädchen; auf *f*: *mut* Schnurrbart; auf *p*: *yup* weisser Kakadu, *raip* Perlmuschel, *vi motu tiep* Fingernagel; auf *k*: *tok* voll, *pak* eine Art Tang, *nau puk* eine Wunde schlagen, schiessen, *nau tuk* stossen, *nau i suk* anzünden.

### e) Lautwandel.

Die Halbvocale *y* und *v*, zwischen zwei gleichen Vocalen stehend, fallen häufig aus, die Vocale werden alsdann contrahiert: *kayal tokân* ‚Fussknöchel‘ wird zu *kâl tokân*, *avan* ‚Bauch‘ zu *ân*, *nâvne*<sup>1</sup> ‚pflanzen‘ zu *nâe*. In einigen Fällen scheint auch ein *p* selbst zwischen Vocalen verschiedenen Charakters auszufallen, wo dann Diphthonge entstehen, so bestehen nebeneinander die Formen *napu* und *nau* ‚schlagen‘, ‚rütteln‘, ‚herrichten‘, einmal auch *vopan* ‚sein‘, ‚bleiben‘ neben dem durchgängigen *van*, *yéipero* (für häufigeres *yaparo* s. S. 360) ‚nehmen‘ neben dem sonst zu erwartenden *yaro*. In all diesen Fällen wird wohl *p* erst über *b* zu *v* erweicht worden sein, vgl. neben *nelpetû* und *velpetû* ‚zürnen‘ *yelcetû*.

## § 2. Wortbildung.

Das unter ‚Reduplicationen‘ angeführte Beispiel *carvaroi* ‚gebären‘ ist an dieser Stelle fehlerhaft; die in den Texten vorkommenden Formen sind *varára* und *navaron* ‚sie gebiert‘ resp. ‚hat geboren‘.

<sup>1</sup> Ich citiere die Verben, wenn nicht eine bestimmte Personalform hervorgehoben werden soll, immer in der Form mit dem *v*-Anlaut, da es doch wohl scheint, als ob sie eine Art Infinitiv bilde, s. S. 358.

## § 3. Pronomen.

## a) Personale:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	<i>kum</i>	<i>kibin</i>
2. Pers.	<i>tī (yī)</i>	<i>tīm (yīm)</i>
3. Pers. masc.	<i>rānon</i>	} <i>rī</i>
3. Pers. fem.	<i>ru</i>	

*Kibin* ist nur 1. Pers. Plural; *rī* ist nicht Pronominalform, sondern Form des Possessivum (s. unten) der 3. Pers. Plural. Wie man sieht, sind also doch für den ganzen Plural besondere Formen vorhanden, die der 2. Pers. Pl. entdeckte P. SPÖLGEN erst kurze Zeit vor dem Abgang seines letzten Schreibens, die Form ist aber sicher, da sie im Zusammentreffen mit einer Verbalform auch einen eigenen von dem der 2. Pers. Sing. verschiedenen Verbal-Anlaut bewirkt, s. S. 357. Besonders interessant ist die Unterscheidung der Geschlechter in der 3. Pers. Sing.<sup>1</sup> — Was ich als Dual gedeutet, muss anders aufgefasst werden: *naron* ist nicht eine Conjunction, sondern eine Verbalform, die demzufolge auch ihren Anlaut ändert. Die Bedeutung von *naro(n)* ist ‚nehmen‘, ‚mit sich nehmen‘; es kann allerdings zum Ausdruck unseres deutschen ‚und‘ verwandt werden, wenn dieses ‚die Annäherung und Verbindung mehrerer im

<sup>1</sup> Ich lasse zur Sicherstellung den Bericht P. SPÖLGEN's, wie er zur Entdeckung der Form *ru* gelangte, wörtlich folgen: ‚Veil, ein Papuajüngling, sagt mir: ‚Bald ist Tanzfest, gib mir etwas Perlen.‘ Ich sage ihm: ‚Junge, du hast doch genug davon am Halse hängen.‘ Er erwidert: ‚*Peison* (Name seiner Schwester) *nā kum rōnunkul, pētī pōrukul, kum nā ru*‘ = ‚*Peison* gab (sie) mir an den Hals, später (wenn) Tanzfest, ich gebe (sie) ihr (zurück).‘ Schnell frage ich: *Ru monolf*. ‚*Ru* was ist das?‘ und glaube ein Wort für ‚zurück‘ gefunden zu haben. ‚*Eh eh*‘, sagt Veil, *kōruo kōruo, kum nā Peison*.‘ ‚Eh, eh, nichts davon, ich gebe (sie) *Peison*.‘ Danach frug ich alte und junge Papua: ‚*Ru nigi?*‘ = ‚(Ist) *ru* ein Weib?‘ Sie antworteten erstaunt über meine Dummheit: ‚*Malia, nigi ru, kōnu vonōn*‘ = ‚Gewiss, *nigi* (Weib) ist etwas Weibliches (*ru*, wörtlich: sie-iges, ist das Possessiv-Adjectiv, s. §. 2 a. Possessivum), *kōnu* (Mann) etwas Männliches‘ (*vonōn*, wörtlich: er-iges) — oder: ‚*Nigi (o)pufar ru, kōnu (o)pufar vonōn*‘ = ‚*Nigi* ist Ding weibliches, *kōnu* Ding männliches‘.‘

Anfang, im Werden<sup>1</sup> ausdrückt, sonst wird in gleicher Weise das Verb *nan* 'sein, bleiben, dabei sein'<sup>1</sup> gebraucht, welches mehr das 'Eins- und Ineinandersein als Zustand' ausdrückt. Beispiele: *Kum maron N.* 'ich und N.', *ti naron N.* 'du und N.', *kibin karon N.* 'wir und N.'; in gleicher Weise müsste auch *nan* behandelt werden.

Für das Possessivum bestätigt P. Szolacs meine Ansicht, dass, wenn das blosse Personalpronomen als solches angewandt wird, dieses vor dem Substantiv stehen muss: *kum nan* 'mein Vater', *ti nagol* 'dein Haus'. Diese Form der Possessivbezeichnung wird aber nur dann angewendet, wenn das eigentliche Besitzverhältnis ausgedrückt werden soll. Wo es sich aber darum handelt, mehr innere Beziehungen, eine Qualität auszudrücken, werden Possessivausdrücke angewendet, die vom Personalpronomen durch Präfigierung des Adjectiv-Präfixes *vo* (s. S. 355) abgeleitet werden. Diese stellen eigentliche Adjective dar und werden als solche auch dem zu bestimmenden Substantive nachgesetzt. Ihre Formen sind folgende:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	<i>vüküm</i>	<i>vökübin</i>
2. Pers.	<i>viti</i> oder <i>vitiün</i> <sup>1</sup>	<i>vitim</i>
3. Pers. masc.	<i>vöüen</i>	} <i>viri, vri</i>
3. Pers. fem.	<i>vürü, vru</i>	

Wie man sieht, behält das Präfix *vo* den ihm eigentümlichen Vocal *o* nur bei der 1. Pers. Plur., bei den übrigen Formen nimmt es denjenigen der Pronominalform an. Es wird im Uebrigen sehr leicht und schnell gesprochen, so dass der Vocal in der 3. Pers. Sing. Fem. und der 3. Plur. teilweise ganz verschwindet. — Die Form der 3. Pers. Sing. Fem. wird gebraucht zum Ausdruck des deutschen 'von selbst': *vir vöfo vru* 'Casuarine vertrocknet von selbst', *vül eru nalma* 'das Schwein von selbst starb'.

#### b) Demonstrativum:

*nta* heisst 'hier', 'dort', es wird auch gebraucht, um den Nachsatz einzuleiten, gleich dem deutschen 'so': *vul vöyue, nta yan*

<sup>1</sup> *Nagol ün* heisst 'Vaterhaus'; *ün* selbst heisst 'Stamm', *vitün* also 'dein angestammtes'.



‚(wenn) der Regen schlecht (ist), so bleiben sie‘. — *vri* ‚diese‘ ist, wie schon oben gesagt, fehlerhaft, *viri* ‚die übrigen‘ ist die reduplierte Form des Pron. personale der 3. Pers. Plur. Die eigentliche Bedeutung von *kanten* ist ‚Leib‘. Nachzutragen ist hier noch *monón* ‚jemand einer‘, *oputar* ‚Ding‘ ‚etwas‘.

c) Interrogativum:

*mon manapi* ‚wer sagt (es)?‘ ist fehlerhaft, es muss heißen *mon nanapi*.

#### § 4. Substantivum.

a) Numerus:

P. SPÖLGEN glaubt nicht, dass eigene Pluralformen vorhanden sind; dass *i* wenigstens kein Pluralsuffix sei, beweise das eine Beispiel: *ndago tólul lapoi* ‚schelle stark‘. Die Function dieses *i* bleibt also noch dunkel. Gleicher Weise unerklärt bleibt auch — um das gleich hier zu erledigen — das Suffix *a*, mit dem besonders *lapo* ‚gross‘ einige Male versehen erscheint: *vul lapo* ‚Wasser grosses‘, *nagol lapo* ‚Häuser grosse‘, aber *nan lapon* ‚Vater grosser‘, *samar lapon* ‚ein Monat‘ (*samar* ‚Mond‘), *ho* und *hon* ‚eins‘. *Nöpu* ‚gut‘, ‚schön‘ hat auch, wie P. SPÖLGEN schreibt, oft *óópu-non*, Beispiele führt er nicht an.

b) Genus:

Die Thatsache, dass beim Pronomen personale der 3. Pers. Sing. eine Trennung nach Geschlechtern auftritt, findet auch beim Nomen ihre noch interessantere Fortsetzung. P. SPÖLGEN schreibt darüber: ‚Die Papua unterscheiden die Geschlechter in folgender Weise: Alles Weibliche, sei es Mensch oder Tier, und alles, was das weibliche Geschlecht braucht und was ihm ähnlich sieht, ist *eru*, weiblich. So ist z. B. das Netz, das Brod weiblich. Aber Bogen und Pfeile sind männlich, *vonón*. Manches scheint weder *eru* noch *vonón* zu sein, z. B. der Schwanz. Manches ist *eru* oder *vonón*, ohne dass ich einen Grund angeben könnte, warum.‘ Nähere Angaben fehlen leider, so dass sich auch nicht entscheiden lässt, ob das, was weder *eru* noch *vonón* ist, als ‚sächlich‘ bezeichnet werden kann, oder ob überhaupt

ein drittes Geschlecht existiert. Dagegen scheint zu sprechen, dass wenigstens substantivierte Neutra der Adjective ‚Gutes‘ u. ä. gerade wie im Semitischen durch das Femininum<sup>1</sup> ausgedrückt werden: *nigi vru*, *konu vonón* ‚nigi (Frau) (ist) Weibliches, *konu* (Mann) Männliches‘, *vóyus víti* (ein Schimpfwort) ‚Schlechtes deiniges‘. Nach den Texten werden männlich construiert (bei den Verbalpräfixen): *Nanu* Sonne, Tag, *sanar* Mond, *kón* Nacht, *nonún* Seele, *kanten* Leib, Wesen; weiblich sind: *vul* Regen, *vago* Schiff, *vuem* Fisch, *tol Sago*, *nukál* Hunger, *tápili* Blitz (?), *oputar* etwas (?).

Merkwürdig ist auch noch die weitere Thatsache, von der P. SRÖLGEN berichtet, ‚dass die Weiber inbezug auf sich und die Männer vielfach andere Ausdrücke gebrauchen müssen, als die Männerwelt‘. Auch hier fehlen leider die Belege vollständig.

#### c) Casus:

Der Accusativ steht sowohl vor als nach dem Verb, das ihn regiert. Der Genitiv hat eine doppelte Stellung, ähnlich wie beim Pronomen personale: der rein possessive Genitiv steht vor dem zu bestimmenden Worte, der qualificative Genitiv dagegen, der ausdrückt, wozu etwas dient oder woraus es besteht, steht nach dem Substantiv. Beispiele für letzteres: *vul ní* ‚Wasser zum Feuer machen‘ = ‚Petroleum‘, *vul hotu* ‚Kokosnusswasser‘, ‚Wasser aus der Kokosnuss entstanden‘.

### § 5. Adjectivum.

#### a) Bildung:

Hier ist zu corrigieren, dass nach P. SRÖLGEN das Präfix *vo* nicht bloss ‚etwas Minderwertiges oder Unangenehmes‘ bezeichnet, sondern überhaupt Adjectiv-Präfix ist, das besonders von Substantiven Adjective ableitet, so von *auñij* ‚Meer‘, *vonuñij* ‚schlammig‘ (von einem Platz, wo das Meer übergetreten und seinen Schmutz zurückgelassen hat). *Vo* ist dasselbe Präfix, durch welches auch vom Personalpronomen die qualificativen Possessiva abgeleitet werden

<sup>1</sup> Dass in der That die Form des Adjectiva mit präfigiertem *vo* eine Feminin-form darstellt, s. unten S. 356.

(s. S. 353). Es ist ursprünglich eine Verbalform, und zwar die der 3. Pers. Sing. Fem., durch welche auch das substantivierte Neutrum ausgedrückt wird (s. S. 355), so dass ein Substantiv mit einem dergleichen Adjectiv eigentlich ein Appositionsverhältnis darstellt: *mogan votauer* 'ein Ehemann etwas Krankes'. Das Adjectiv in dieser Form ist aber eine erstarrte Bildung. Das tritt darin hervor, dass in einigen Fällen die lebendigere Beziehung zum Substantiv doch noch erhalten ist; so ist *kösuno* 'Schmutz', *kokösuno* 'schmutzig' (von einem Weibe), dagegen 'du bist schmutzig' = *nokösuno*, ähnlich wie auch von *farau* 'Dieb' die Verbalform *natarau* 'stehlen' abgeleitet wird.<sup>1</sup>

Das Präfix *vo* ist stets tonlos. Aus dieser Thatsache folgt P. SPÖLGEN, dass *vóyue* 'schlecht' nicht als durch Präfigierung von *vo* entstanden zu denken sei; das Gleiche nimmt er aus gleichem Grunde auch von *vónulo* 'jüngerer Bruder' an, obwohl er bei *voldápon* 'älterer Bruder' das Präfix anerkennt (vgl. *lapo[u]* 'gross'). Es wäre aber doch noch zu erwägen, ob *vóyue* nicht aus *vo-óyue*, *vónulo* nicht aus *vo-ónulo* entstanden wäre und so durch Contraction der beiden Vocale der Accent auf *vo* gelangte.

#### c) Steigerung:

Die Steigerung wird nach P. SPÖLGEN auf folgende Weisen ausgedrückt: 'du bist besser als er' = *tí íopu, runon vóyue* = 'du gut, er schlecht', — oder 'besser' = *íopu tomtóm* = 'gut viel' oder *íopu lapo* = 'gut gross'.

### § 7. Postpositionen.

Als weitere Postpositionen finden sich noch *peni* 'in': *nagol peni* 'im Hause'; *vaninke* 'umherum': *íupol vaninke* 'um den Baum herum'. Unsere präpositionalen Ausdrücke werden aber auch vielfach durch Verben gegeben, so 'in' durch *nan* '(darin) sein', 'in —

<sup>1</sup> Zu den in *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 90 gegebenen Adjectivformen macht P. SPÖLGEN folgende Correcturen: *uail*, *nákan* heissen schon ohne Vorsilbe 'krumm', resp. 'stinkig'. *Voupel* 'durstig' besteht aus *von* (*éon*) 'Brust' und *pel* 'trocken', ähnlich *compien* 'vergessen' aus *von* 'Brust' und *prien* 'ganz', 'leer'. 'Hungrig sein' heisst *nakál von* = 'der Hunger schlägt'. *Vol* heisst allein schon 'zerbrechen'.



hinab' durch *nana(u)* 'hinabsteigen', 'aus' durch *nesi* 'hervorkommen', so z. B. *māla vana ūne* 'ich schiesse zum Meere hinab'. Wie in diesem Beispiele steht dann die Verbalform meistens mit dem Präfix der 3. Fem. Sing. und ist also auch hier wieder (s. S. 353) als neutrisch zu betrachten.

### § 8. Verbum.

#### a) 1. Subjects-Bezeichnung:

Die Subjectspräfixe lassen sich jetzt klar überschauen und auch ihre Erklärung macht, nachdem auch die Pronomina personalia klar vorliegen, keine Schwierigkeit mehr. Ich setze zur Veranschaulichung das Verb *noro* 'gehen' in den verschiedenen Formen zugleich mit den entsprechenden Personalpronomina hierher:

Sing. 1. Pers.	<i>kum moro</i>
2. Pers.	<i>tī noro</i>
3. Pers. masc.	<i>runon noro</i>
3. Pers. fem.	<i>ru voro</i>
Plur. 1. Pers.	<i>kibin koro</i>
2. Pers.	<i>tīm yoro</i>
3. Pers. com.	<i>ri yoro.</i>

Diese Verbalpräfixe sind eine Anähnlichung teilweise an den Auslaut, teilweise an den Anlautconsonanten des Personalpronomens. Das erstere ist der Fall beim ganzen Singular: für 2. Sing. müsste allerdings die Voraussetzung gemacht werden, dass die Pronominalform früher wohl *tīn* gelautet habe, in 3. Sing. Fem. ist das auslautende *u* des Pronomens zum Halbvocal *e* geworden. Im Plural bietet die 3. Pers. *yoro* ebenfalls Anähnlichung an den Auslaut des Pronomens *ri*, indem auch hier der Vocal *i* zum Halbvocal *y* geworden ist. In den beiden übrigen Formen hat dagegen Anähnlichung an den Anlaut des Personalpronomens stattgefunden; für 2. Plur. ist nämlich zu beachten, dass die Pronominalform selbst oft auch als = *yim* erscheint (wie auch 2. Sing. = *yī*); einmal übrigens findet sich auch *t* als Anlaut beim Verb; *tīm pa-tara* 'ihr kommt'.

Wenn in der 3. Pers. ein Substantiv das Subject ist, so richtet sich im Sing. der Verbalanlaut nach dem Geschlecht des Substantivs (s. S. 354), männliche Substantive haben den *n*-, weibliche den *e*-Anlaut. Im Plural haben alle den gleichen Anlaut *y*, jedoch findet sich einmal auch von dem Verbum *nan* 'sein' eine eigene masculine Form = *yanau* und eine eigene feminine Form = *yavan*, wo also nach dem allgemeinen Plural-Anlaut *y* noch einmal der Singular-Anlaut mit seinen differenzierten Geschlechtsbezeichnungen eintritt. — Die Form des Feminins wird auch hier wieder (vgl. S. 355) zur Bezeichnung des abstracten Neutrums gebraucht: *oro* 'es wird gegangen', 'man geht'. Andererseits aber scheint doch auch die Form mit *n*-Anlaut eine gewisse allgemeine, eine Art Infinitiv-Bedeutung gewonnen zu haben, so dass es nicht gerade krass fehlerhaft wäre, wenn sie auch selbst nach weiblichen Personen-Substantiven gebraucht wird.

Eine Verdoppelung des Präfixes findet sich in einigen Fällen in der 3. Pers. Plural: *yāyaran* (*yeyaran* st. *yaran*), *yoyolo* (st. *yolo*), mit zwischengestelltem *pa*: *ya-pa-yalma*; zweimal in der 3. Pers. Sing. Fem.: *evāra* (st. *vara*), *evāpu* (st. *vāpu*).

Fast durchgängig haben die Verbalformen den Accent auf der ersten, der Präfix-Silbe. Für alle übrigen, welche denselben meist auf der zweiten Silbe haben, plädiert P. SPÖLGEN mit Entschiedenheit dafür, dass sie als zusammengesetzte Verben zu betrachten seien, zusammengesetzt aus *nan* 'sein', und einem Substantiv oder Adjectiv. Offensichtliche derartige Zusammensetzung ist die Form, welche P. SPÖLGEN anführt: *yan yau* 'sie schiessen' statt einfach *yau* und ebenso wird dann auch wohl *nanaū* (neben *nan*) 'er schießt' nicht anders beurteilt werden können. Von *nanāpi* 'sprechen' giebt P. SPÖLGEN an, dass es durch alle Formen auch 'verkürzt' gebraucht werden könne: *mapi* (st. *manāpi*), *napi*, *vapi*, *kapi*, *yapi*; dasselbe gilt von *nanāre* 'freundlich sprechen': *maren*, *naren* etc., ebenso von *ninin* 'können': *min*, *nin* etc. In ähnlicher Weise finden sich von einigen Verben einzelne derartige Formen, von *nātā* 'sehen': *nānātā*, von *nā* 'geben': *nānā*. In den beiden letzten Fällen hätte sich der Vocal von *nan* dem Vocal des Verbalstammes assimiliert. In gleicher Weise

wäre dann auch wohl das Verb *nunálue* ‚nicht wollen‘ zu erklären, von dem eine einfache Form sich nicht findet. — In allen den vorhergegangenen Fällen machte es keine Schwierigkeit, in den erweiterten Formen den Stamm des Verbums *nan* zu erkennen. Anders dagegen ist es bei denjenigen Verben, die auch den Accent auf der zweiten Silbe haben, bei denen aber das zweite *n* des Stammes *nan* sich nicht zeigt; es sind die Verben: *nucúe* pflanzen, *napdro* helfen, *nurákúl* schnell gehen, *napdlo* ausziehen, *nulúe(n)* schnitzen, *nardmo* verborgen sein. Indes liegt aber die starke Möglichkeit vor, dass das zweite *n* in *nan* nicht zum Stamm gehört, sondern auch ein Beispiel des Suffixes *n* bildet, dessen Function leider noch nicht ermittelt werden kann, s. unten S. 362. Als Beweis dafür dient mir das eine Beispiel, welches P. SPÖLGEZ anführt: *tól va vuem yéiporam* ‚Sago und Fisch verteilen sie‘, wo *nan*, das zum Ausdruck des deutschen ‚und‘ gebraucht wird (s. S. 353), ohne das Schluss-*n* erscheint. In all den vorausgegangenen Fällen hätte dann der Vocal von *na(n)* ebenfalls sich dem des folgenden Wortes assimilirt.

Steht dies nun alles fest, dann müssen auch die folgenden von Adjectiven und Substantiven abgeleiteten ‚Verben‘ als mit *na(n)* in Verbindung stehend betrachtet werden: *natarau* stehlen (*tarau* Dieb), *novóyue* schlecht sein (*voyue* schlecht), *nondákau* übel riechen (*nákau* übelriechend), *nokósuno* schmutzig sein (*kósuno* schmutzig), *noképie* duften (*képie*? duftend). In den letzteren Fällen würde der Vocal von *na(n)* teilweise nicht dem folgenden Worte assimilirt, sondern durch die Enttonung in *o* geschwächt worden sein. Dasselbe findet sich bei dem Verb *nucúe* ‚pflanzen‘ in 1. Sing. *movúe* und 1. Plur.: *konúe*, dagegen 3. Sing. Masc. *nucue* und 3. Plur. *yucue*. Die gleiche zwiespältige Behandlungsweise findet sich ja auch schon bei der Bildung des qualificativen Possessiv-Pronomens, wo *eukum*, *rifi* etc. aber *vokibin* sich findet (s. S. 353).<sup>1</sup> Anderswo wird in der 3. Pers. Plur. das *a* auch zu *e* geschwächt: *yenapi*, *yenaren*, *yelue*, statt *yanapi*, *yanaren*, *yulue*.

<sup>1</sup> Vgl. auch die Form mit verdoppeltem Präfix (s. S. 358): *sovéra* ‚sie kommt‘, statt *sara* von *sura*.



Wo sonst noch Verben mit dem Accent auf einer anderen als der ersten Silbe sich finden, liegen andere Zusammensetzungen vor, so ist *nāgo* 'thun' = *nā* 'geben', 'bewirken' + *ago* 'fertig', 'beendet'; ebenso wird *nākālā* 'ziehen' eine Zusammensetzung mit *nā* sein.

Bei einigen Verben, die den Accent auf der ersten Silbe haben und als Vocal derselben *a* führen, erscheinen daneben auch Formen mit *ei*, so *meipu* neben *mapu*, *neipu* neben *napu*, *veipu* neben *voapu* (s. S. 358), *yeipu* neben *yapu*; *keigo* neben *kago*, *yeigo* neben *yago*. Ob das nur ein dialectischer Unterschied ist — die Formen mit *ei* finden sich, soweit ich sehe, nur in dem Gespräch mit den Vrinagol-Männern (s. S. 345) —, oder sonst eine Bedeutung hat, vermag ich nicht festzustellen.

#### a) 2. Objects-Bezeichnung.

Eine Präfigierung des Objectspronomens scheint vorzuliegen in den beiden Sätzen: *motorōlo ti* 'ich suche dich' (*norolo* 'suchen'), *tu eutūruen ti* 'die Frau beweint dich' (*nōruē* 'weinen'). Anderswo wird bloss das volle Pronomen personale nachgesetzt.

#### b) Tempus-Bezeichnung.

Zur Bezeichnung des Perfects dient das Präfix *tu*; es wird stets mit dem Verb verbunden gehalten, entgegen dem Futur-Präfix *to* (*to*), das nur lose mit dem Verb verbunden ist und auch von ihm getrennt werden kann. Es drückt aber nicht 'den durch die vergangene Handlung hervorgebrachten Zustand' aus, sondern nur die vollendete vergangene Handlung selbst; P. SPÖLGEN schreibt darüber: *Tu* als Perfectvorsilbe zeigt an, dass das Präsens aufgehört hat zu sein. Also: *tu-yoro* 'sie sind gegangen' = sie haben aufgehört, augenblicklich hier zu gehen, ob sie irgendwo anders noch augenblicklich gehen oder nicht, ist in *tu* nicht ausgedrückt. In gleicher Weise vor Substantiven und Adjectiven: *tu-kōn* 'es ist Nacht geworden' = es hat bereits soeben aufgehört, Nacht zu werden (*kōn pa* 'es ist nun Nacht'); *tu-rati* 'er (der Nagel) ist festgemacht worden' = 'hör auf! durch die letzten Schläge hat das Festmachen sein Ende erreicht'. Der dann eingetretene Zustand wird durch das bereits bekannte (s. S. 355) Präfix *vo* ausgedrückt, also: 'das Kleid ist

gerissen = *tu*, das Kleid ist zerrissen = *vo*<sup>1</sup>. — Abzuleiten ist *tu* nach P. SPÖLGEN von *tuen* ‚weg‘, ‚fort‘: *nan tuen* ‚hör auf‘, *nelie tuen* ‚wirf es fort‘, *ndrien tuen* ‚das Schlagen unterbleibe‘.

Eine andere Art Perfect wird durch nachgesetztes *ago* ‚fertig‘, oder noch stärker, *tu-ago* gebildet: *nalma tu-ago* ‚er ist mit dem Sterben fertig‘, *mago tu-ago* ‚ich bin mit dem Essen fertig‘. *Ago* wird auch gebraucht, um eine Art Plusquamperfect zu bilden: *Kibin kayo ago*, *käkälä vago* ‚nachdem wir gegessen hatten, zogen wir das Schiff‘.

Während *ago*, *tu-ago* das Vorbeisein der Handlung ausdrückt, drückt nachgesetztes *mbor* oder *tu-mbor* das Aufhören des Subjectes oder Objectes der Handlung aus: *yalma mbor* ‚sie sind weggestorben‘, *katu tu-mbor*, *mago viti* ‚(wenn) die Cocosnüsse auf sind, nehme ich die deinigten‘, *nago mbor* ‚ich habe alles aufgegessen‘.

Ein unmittelbar bevorstehendes Futur wird durch vorgesetztes *ago*, verkürzt *a*<sup>1</sup> ausgedrückt. P. SPÖLGEN schreibt darüber: „Eine unzweifelhaft sichere Form für den Ausdruck „ich bin auf dem Punkte“, „bin im Begriffe“ wird mit Hilfe von *ago* gebildet. *Ago kum miliel*, sagt der Papua, wenn er von der Station fortgehen will. *Ago* wird häufig mit dem Verb verschmolzen und dabei zu *a* verkürzt: *amiliel*, *kum amoro* hörte ich häufig und bekam ausdrücklich den Bescheid, dass z. B. *amiliel* = *ago miliel* ist. Uebrigens ist mir diese Verkürzung zu *a* erst neulich aufgefallen und weiss ich noch nicht, ob das *a* allen Formen vorgesetzt werden kann; auch *anoro* und *akoro* heisst es, aber stets *ago yoro*<sup>1</sup>. — Die Form *ago moro*, *a moro* z. B. erklärt sich also wol als = ‚ich bin fertig (mit dem Früheren, jetzt nun) ich gehe‘.

Das entferntere Futur wird durch Präfigierung von *to*, *to* gebildet. Es wird, wenn es sich um eine zukünftige Handlung handelt, selten weggelassen, braucht aber nicht unmittelbar beim Verbum zu stehen: *Moro*, *to-mara* ‚ich gehe, ich werde (wieder-)kommen‘ (steter Gruss der Leute), *piti to-mara* ‚morgen werde ich kommen‘.

<sup>1</sup> Es ist zweifelhaft, ob *a* durch Anfall des *g* und Contraction aus *a(g)o* entstammen, oder ob *ago* aus zwei Wörtern = *a* + *go* bestehe.

*piti to kum monau* 'morgen werde ich hingehen', *to-pa-moro* 'ich werde dann kommen'. — *Pa* ist nur Suffix und dient nicht zum Ausdruck des Futurs, sondern ist eine Verstärkungspartikel; seine ursprüngliche Bedeutung ist 'nun', 'endlich': *kön-pa* 'es ist nun (vollständig) Nacht', *ago-pa* 'nun endlich fertig', *nan-tuen-pa* 'hör' endlich auf', *noro-pa* 'nun geh' doch endlich', *irin-pa*, *nara* 'ist er mit dem Bilderbuch zu Ende, kommt er'. *Nan-pa* heisst nur 'warten' = *nanpu*.

d) Andere Verbalformen.

Es finden sich eine Anzahl Verbalformen, die P. SPÖLGEN, wie er schreibt, nicht erklären konnte, und die auch mir grösstenteils dunkel geblieben sind.

Am ehesten scheint sich noch die Function des Suffixes *i* bestimmen zu lassen. Dasselbe findet sich in dem mir zu Gebote stehenden Material nur bei auf *o* auslautenden Verben: *naro naro-i*, *norolo norolo-i*, *nogo nogo-i*, *ndago ndago-i*, *nokoro nokoro-i*, *noto noto-i*. Es scheint eine Art Finalis zu bilden, wie wenigstens folgende Beispiele aufweisen: *Piti to kum monau ndago-i* 'morgen werde ich gehen um zu thun', *yenaren yanom yolko-i* 'sie befahlen den Knaben zu brechen', *yanam noro nogo-i* 'der Knabe geht zu nehmen', *moro nagol maro-i pülen* 'ich gehe nach Hause den Hund zu holen', *noro nokoro-i únei* 'er geht zu nehmen Meerwasser (= zu baden im Meer)'.

Ein anderes noch häufiger vorkommendes Suffix ist *n*. Es findet sich bei folgenden Verben: *naro naro-n*, *norolo*, *ndkie*, *nokoro*, *noto*, *nórus*, (*na*)*nare*, *nd*, *ndtä*, *ndrie*, *notukrü(e)*, *noto*, *nana* und, wie oben (S. 359) wahrscheinlich gemacht, auch *na* = 'sein'. — Nicht so häufig findet sich das Suffix *ron*, nur folgende Verben weisen es auf: *yurur yúrurón* (= *yurur-ron*), *norue nóroron*, *noto notoron*. — Noch seltener ist das Suffix *r* bei *vesi vesir* und wahrscheinlich auch bei *nar*, das gleich *nan* sein soll, von dessen zweitem *n* aber wahrscheinlich gemacht, dass es nicht zum Stamm gehört, sondern Bildungssuffix ist. — Endlich ist noch zu erwähnen die Accentverschiebung in *nrólo*, *nrólo* von *nóroló* und die Thatsache, die P. SPÖLGEN berichtet, dass die Vrinagol-Männer, mit denen er sprach



(s. S. 345) von dem Verb *nunúlue* ‚nicht wollen‘ in der 1. Sing. immer bildeten *mumbúlue*, wie auch in der 2. Sing. *numbúlue*, sonst aber *nunúlue*, *kunúlue*, *yunúlue*. — Alles das sind Thatfachen, die noch der Erklärung harren. Hervorzuheben ist noch, dass auch beim Nomen sich die beiden noch unerklärten Suffixe *i* und *u* zeigten (s. S. 354).

### § 10. Conjunction.

Was *naron* eigentlich ist und bedeutet, ist schon oben S. 352 rectificiert worden. Zum Ausdruck von ‚und‘ findet sich auch noch das Suffix *o*: *ñue o ñan* Mutter und Vater. In vielen Fällen werden beide Substantive auch unverbunden nebeneinander gesetzt.

Ein *o* oder *a* wird auch zuweilen an das Schlusswort eines (affectiven?) Satzes gehängt: *rañuañ takráno* ‚So ein altes Kleid!‘ *Tu-mósar, tu-mosúra* ‚Richtig! Richtig!‘

### § 11. Nachträge und Correcturen zum Wörterverzeichnis.<sup>1</sup>

#### b) Elemente u. s. w.:

*ñanu* Sonno, Tag.  
*nemetegi* Stern.  
*tépien* Sternhimmel.  
*taun* Sternschnuppen, Milch-  
 flecken.  
*tápei* Zeit des Südost-Windes.  
*túear* Zeit des Nordwest-Windes.

*dtago* Festland.  
*tiet* Brücke.  
*yaput* (Erd-)Boden.  
*pla* Lehm.  
*sövien* Grenze.  
*roltu* Feuerstätte.

#### c) Pflanzen:

*nikiel* dürres Holz.  
*kal* Blatt.  
*ñat* Saft.  
*votu* Gras.  
*merien* Cocosnussöl.

*óbuto* gemeinschaftlicher Name  
 für Knollengewächse (Yam,  
 Taro etc.).  
*saukã* Tabak.

<sup>1</sup> Nicht berücksichtigt sind hier die nicht seltenen Fälle, wo P. Seitzens ein reines *o* (a) gegenüber dem verdehnten bei P. VORHANN hat, so z. B. *nagol* gegen-  
 über *nagöl* etc.

## d) Tiere:

<i>raip</i> Perlmuschel.	<i>halparo</i> Otter.
<i>yup</i> weisser Kakadu.	<i>kolipérie</i> grosse Eidechse.
<i>holu</i> Strauss.	

## e) Der Mensch; Verwandtschaftsnamen:

<i>kouu, konukol</i> Mann.	<i>caun</i> Neffe.
<i>nakonau</i> Sohn.	<i>üemü</i> Freund.
<i>noga</i> Tochter.	<i>ein</i> Volkstamm.
<i>manü</i> Vater.	<i>taraü</i> Dieb.

## f) Körper und Geist:

<i>kamten</i> Leib.	<i>vi</i> Hand.
<i>amuko wul</i> Totenkopf, Kahlkopf.	<i>vi motu tiep</i> Fingernagel.
<i>vei</i> Antlitz, Stirn.	<i>niel</i> Knie.
<i>wökul</i> Ohr.	<i>nukül</i> Hunger.
<i>yaméiki</i> Nase.	<i>puk</i> Wunde, Loch.
<i>ayokol</i> Zähne.	<i>yigiel</i> Wort.
<i>wul</i> Schnurrbart.	<i>eilélie</i> Scherz, Unsinn.
<i>moto</i> Nacken.	<i>puos</i> Lüge.
<i>tiel</i> muliebris.	<i>towá</i> Freude.

## g) Wohnung und Werkzeuge:

<i>ritagol</i> Sarg.	<i>tovaro</i> Kleid, Hülle.
<i>wukul</i> Segel.	<i>arkaran</i> Leibgurt.
<i>yikie</i> Pfeil.	<i>teno</i> Schmuck.
<i>tapu</i> rundgeschnittener, spitzer Speer.	<i>mai</i> Baststrick.
<i>pefir</i> Löffelspeer.	<i>pam</i> Armring.
<i>miei</i> Topf.	<i>yenon</i> Erinnerungsbaum am Grab.
<i>alam</i> Schlüssel.	<i>pórukul</i> Tanz, Gesang, Spiel.
	<i>kóruno</i> Schmutz.

## h) Adjective:

<i>mósar</i> richtig.	<i>putan</i> schnell.
<i>keróke</i> verloren, verirrt, verborgen.	<i>sesiél</i> schnell.

*tin* fest (gebunden).  
*tirin* bunt.  
*volu* (?) klein.  
*sil* fleissig.  
*prür* offen, aufgeschlagen.  
*pel* trocken.

*prie(n)* ganz, nur.  
*mul* ganz, leer, nur.  
*nāmūn* medius.  
*tok* voll.  
*rakūn* traurig.

## i) Verben:

Wie schon oben (S. 351) festgesetzt, führe ich auch hier sämtliche Verben in der Form des *n*-Anlautes auf.

*na(n)*, *na(r)* sein, bleiben.  
*nanyami* begraben.  
*nanko* hineinlegen.  
*nago* essen.  
*nai* schwimmen.  
*nakei* besehen.  
*nākie* singen.  
*nakiri* beissen.  
*nalma* sterben.  
*nāloi* schöpfen.  
*nana(n)* hinabsteigen.  
*nanapi*, *napi* sprechen.  
*nanare*, *nare* freundlich sprechen,  
 bitten.  
*napalo* ausziehen.  
*nāpalo* erschlagen.  
*naparo* helfen.  
*napau* blasen.  
*nāporu* festhalten, geizig sein.  
*napu*, *nau* schlagen, schiessen,  
 herrichten.  
*nāpulu* schütteln.  
*nara* kommen.  
*naralul* schnell gehen.

*naraka* umgürten.  
*naramo* verborgen sein.  
*narara* gebären.  
*narau* steigen, wachsen, heben;  
*narau vesī* rudern.  
*nārie* schlagen.  
*uaripi* bleiben.  
*naro* berühren, nehmen, holen.  
*narul* fliehen.  
*nāsapru* lösen, ablegen.  
*nātago* beissen.  
*natarau* stehlen.  
*nau* = *napu*.  
*nauī* anzünden (= *nau*?).  
*nava* rufen.  
*nā* geben.  
*nāgo* thun, machen.  
*nāgare* schleifen.  
*nākālū* ziehen; *nākālū saukā* Ta-  
 bak rauchen.  
*nālū* schiessen.  
*nātū* sehen.  
*neiporam* verteilen.  
*neyan* auflegen.



*nekávuru* zerbrechen.  
*nékiel* nach Süden gehen.  
*nekiye* an-, auflegen, legen.  
*nélie* werfen; pflanzen.  
*nelpetä* zürnen.  
*nénie* lecken.  
*néperä* zeigen.  
*népin* vorausgehen.  
*nérie* tragen.  
*nérisi* kochen.  
*nerpagol* nehmen.  
*nesi(r)* herausgehen.  
*netigi* brennen, rösten.  
*neta* nehmen.  
*níl* brechen.  
*nín* verstehen (franz. *savoir*).  
*niri* erwachen.  
*niliel* nach Norden gehen.  
*nogo* nehmen.  
*noképie* duften.  
*nókoro* holen.

*nokósuno* schmutzig sein.  
*nolo* spalten, loslösen.  
*nomue* essen.  
*nondkau* übel riechen.  
*nonau* hinaufgehen.  
*nora* bleiben.  
*nornäläl* umschlagen.  
*noró* gehen.  
*norolo* aufsuchen, lieben.  
*nórogol* lachen.  
*nórue* weinen, heulen.  
*noto* aufnehmen.  
*notukré* zuwühlen (ein Grab).  
*noto* stechen.  
*novan* (?) sich freuen.  
*nulue* schnitzen.  
*nunu* schänden (eine Frau).  
*nunálue* nicht wollen.  
*nurákál* schnell gehen.  
*núrur* streiten.  
*nurue* pflanzen.

## Beiträge zur persischen Lexicographie.

Von

R. von Stackelberg.

Von den Fachgenossen<sup>1</sup> ist wiederholt bemerkt worden, dass es uns bisher an Material- und Formensammlungen zur persischen Lexicographie noch fast vollständig mangelt. Im Hinblick hierauf soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, eine Anzahl persischer Wörter, mit Belegstellen aus der älteren Litteratur versehen, vorzuführen. Neben anderen persischen Dichtungen sind hierbei besonders auch der *Diwān* des *Nāṣiri Chosrau*<sup>2</sup> wie auch die *Ḥadiqa* des *Sanāʿi*<sup>3</sup> berücksichtigt worden, weil diese Dichtungen zwar reich an altertümlichen Formen und Ausdrücken, aber unseres Wissens bisher sprachlich kaum ausgebeutet worden sind. Das Wörterverzeichnis hätte ja beliebig vergrößert werden können, doch glaubte ich, da mir keine Handschriften zur Vergleichung vorlagen, nur solche Stellen aus den Dichtern aufnehmen zu dürfen, wo sowol Text als Metrum mir eine befriedigende Uebersetzung zu gestatten

<sup>1</sup> Vgl. HÜBSCHEMANN, *Persische Studien*, p. 119; HORN, *Neupersische Schriftsprache*, Einleitung p. 15 (Separatabdruck aus dem *Grundriss der iranischen Philologie* 1, b).

<sup>2</sup> Nach der im Jahre 1311 der Flucht lithographirten Ausgabe.

<sup>3</sup> Nach der lithographirten Ausgabe von Bombay 1275 der Flucht. Vgl. ERRÄ, „Neupersische Litteratur“ im II. Bande des *Grundriss der iranischen Philologie*, p. 282–283. Zum Vermaasse vgl. RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 74. Doch tritt in der *Ḥadiqa* statt der beiden Kürzen im letzten Versfuss häufig eine Länge ein, wie auch RÜCKERT *l. c.*, p. 286 beim Metrum خفیف angibt.

schienen. Bei den Citaten aus Firdaus's (Fird.) Schahname ist die Ausgabe von VUILLER'S-LANDAUER zu Grunde gelegt worden, bei denjenigen aus dem Epos „Wis ö Rāmūr (Wis)“ von Fachri Gurgānī die Edition von NASSAU LEE'S. S'adi's Bōstān ist nach der Ausgabe von GRAY, desselben Gulistān (Gul.) nach den Ausgaben von EASTWICK und GLADWIN citirt. Die Citate aus Muwaffaq's (Muw.) pharmakologischem Werk entstammen dem „Codex Vindobonensis“ SELIGMANN's. Ach. Ueb. bedeutet: „Die pharmakologischen Grundsätze des Muwaffaq, übersetzt von ACHUNKOW“ (Halle 1893); Ach. Comm. bedeutet: „Commentar zum liber fundamentorum pharmacologiae des Muwaffaq, von ABDEL ACHUNKOW“ (Dorpatser Dissertation 1892).

Bei Citirung von Arbeiten europäischer Gelehrten bediene ich mich folgender Abkürzungen:

- D. É. = DARMESTETER, *Études Iraniennes*. I—II. Paris 1883.  
 Ho. A. = Asadi's *Neupersisches Wörterbuch Lughati Fars*, herausgegeben von PAUL HORN. Berlin 1897.  
 Ho. Gr. = *Grundriss der neupersischen Etymologie*, von PAUL HORN (Strassburg 1898).  
 Ho. Schr. = *Neupersische Schriftsprache*, von PAUL HORN (*Grundriss der iranischen Philologie* I b. Citirt nach dem Separatabdruck).  
 Ho. Ar. Gr. = HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*. I. Theil. Armenische Etymologie. I. Abtheilung. Die persischen und arabischen Lehnwörter im Altarmenischen (Leipzig 1895).  
 Ho. P. S. = HÜBSCHMANN, *Persische Studien* (Strassburg 1895).  
 M. O. I—III. = МИЛЕРЪ, *Осетинские Имюды* I—III. Москва 1881—1887.  
 S. F. = Shams-i-Fachrī Ispahānensis *Lexicon Persicum*, ed. CAROLUS SALEMANN Revaliensis (Kasan 1887).  
 S. A. Q. = : Abdūlqādiri Bagdādiensis *Lexicon Šahnāmianum*, ed. CAROLUS SALEMANN (St. Petersburg 1895).  
 Ž. M. = ЖУКОВСКИЙ, *Матеріалы для изученія персидских наречій* (St. Petersburg 1883).



1. آبسال; die Wörterbücher erklären dieses Wort durch باغ وحديقة, was VULLERS durch *hortus* wiedergibt. Nun bezeichnet aber باغ eigentlich — wie ich weiter unten versuchen werde nachzuweisen — ‚Park, Baumgarten‘, und erst in abgeleiteter, späterer Bedeutung den Garten in unserem Sinne; حديقة aber hat neben der Bedeutung Garten auch die einer ‚mit Bäumen (oder Gebüsch) bestandenen Wiese‘. Diese Bedeutung — etwa ‚Busch, Wiesenhain‘ — muss آبسال auch haben; vgl. Wis p. 38, Z. 8 v. u. den Plural آبسالان. Ebenso wäre dann آبسال auch an der Stelle bei Muwaffaq p. 156, ult. zu übersetzen, wo der Passus: و اندر آبسال بر سر کوهها یابند durch ‚und man findet sie (sc. die Pilze) im Gebüsch auf Bergen‘ etwa wiederzugeben wäre.<sup>1</sup>

2. ازدرها, ‚Drache‘; vgl. Ho. A. p. 4; Ho. Schr. § 41, Anm. 1, p. 95. Aus dem Diwān des Nāṣiri Chosrau seien dafür folgende Belegstellen angeführt: p. 17, Z. 4 v. u. Metrum هزج: — — — | — — — | — — — |

گر یا خردی چرا نپرهی — زی  
ای خواجه از این خورنده ازدرها

‚wenn du mit Vernunft begabt bist, warum, o Greis, hütetest du dich nicht vor diesem gefräßigen Drachen?‘

Ibid. p. 31, Z. 13 v. o. Metrum رمل: — — — | — — — | — — — | — — — |

نیکی الفنی و زیهریز و خرد پوش — صلاح  
که بر این راه یکی مُتَکَرِّ و صعب ازدرهاست

‚erstrebe (erwirb) das Gute und lege aus Enthaltsamkeit und Vernunft eine Rüstung an — denn auf diesem Wege befindet sich ein schrecklicher, schlimmer Drache.‘

Ibid. p. 154, Z. 2 v. u. Metrum هزج: — — — | — — — | — — — | — — — |

بقرّه همچو ازدرها چو بر عالم بیاشوبد  
ببارد آتش و دود از میان کام و دندانش

<sup>1</sup> Acn. Ueb. ist (86, 338) اندر آبسال allerdings durch ‚in feuchten Jahren‘, wiedergegeben. Diese Uebersetzung unseres Wortes durch ‚Wasserjahr‘ ist natürlich nur darauf zurückzuführen, dass dasselbe heute längst veraltet und mithin seine Bedeutung selbst dem gebildeten Parser unsrer Tage unbekannt ist. Vgl. Acn. Ueb. p. 278 und Acn. Comm. p. 11.

sie (sc. die Woge) brüllt wie ein Drache, wenn sich dieser gegen die Welt erhebt — es regnet Feuer und Rauch aus seinem Rachen und Gebiss.<sup>1</sup> — Die Form *ašdahōr* findet sich nach СЕМЕНОВ, *Материалы для изучения персидских языков Таджикской центральной Азии* (Moskau 1900) p. 51 im Dialect von Darwāz.

3. Hund<sup>2</sup> (اسپاه), Heer<sup>3</sup> (für اسپاه\*) = *spāda*; vgl. Z. M. p. 146; Ho. Gr. Nr. 743, Ho. P. S. p. 76. Jāqūt 1, p. 292, 23 führt die angegebenen Formen als Etymologien für den Namen der Stadt Ispāhān an, dessen wahrscheinlichste Etymologie die von JUSTI aus altpers. \**spādanām* ist; vgl. Ho. Ar. Gr. 1, p. 21—22, Nr. 16 und سپاهان Fird. 377, v. 384. Als arsacidische Pehlewiform würde einem altpersischen *spāda* und armenischem (aus dem Persischen entlehnten) *սպադ* in *սպադապետ* (vgl. Ho. Ar. Gr. 1, p. 240, Nr. 588) eine Form *aspād* entsprechen, welche im Eigennamen *Azfād-gušasp* (sc. *Azfād-jušnaš*) enthalten ist. Vgl. NÖLDEKE, Tabari<sup>1</sup> p. 362 (auch Anm. 3); JUSTI, Iran. Namenbuch p. 45<sup>2</sup>. Ho. P. S. p. 174, § 63 und p. 200.

4. Spange<sup>4</sup> in دست ابرنجين, Armspange<sup>5</sup> bei Attār, Mantiq-ut-Tair v. 2243; vgl. *سپاهان* bei Moses Kalankaituaci u, c. 18, p. 138, Z. 12 v. u. (ed. EMS). پای افرنجين, Fussspange<sup>6</sup> J. R. A. S. 1894, p. 443, und دست اورنجين Wis p. 208, 6. Vgl. Ho. P. S. p. 179, Anm. 1. Ar. Gr. 1, p. 104, Nr. 46; Ho. Schr. § 35, 3, p. 79.

5. آگفت, Unheil, Mühsal<sup>7</sup>. Die vom Ferheng-i-Nāširi des Riḍā Qulī Chān<sup>8</sup> angegebene Aussprache *āgaft* (Surūrī<sup>9</sup> lehrt *āgift*) wird durch folgenden Vers des Sanāʾī, Ḥadiqa p. 283, Z. 8 v. o. bestätigt:

باز گفت اینسخن سه بار و برقت  
بنگر اورا که چون گرفت آگفت

<sup>1</sup> Der Eigennamen *Azfād-gušasp* würde dem ‚Führer der Schaar‘ entsprechen, denn *gušasp* (älter *einasp*) war ja das Feuer der Krieger. Vgl. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta* 1, p. 154; auch Firdausi vergleicht einen tapferen Krieger oder ein muthiges Schlachtross mit dem Feuer *gušasp* (für *gušasp*); vgl. p. 172, 780; 209, 1447, 256, 218, 349, 550; 451, 295; 857, 1531; 839, 1041. Die Stellen zum Theil auch schon bei SPIEGEL, *Avesta-Übers.* III, p. xv und S. A. Q. Nr. 23 ff.

<sup>2</sup> Vgl. SALEMANN, *Mit. As.* IX, p. 564 ff.

<sup>3</sup> Zum Wörterbuch des Surūrī vgl. SALEMANN l. c., p. 429; 531—533, 542; Nr. 67, 80. Homs, *ZDMG.* 51, p. 19, n° 39; *ZDMG.* 54, p. 108, Anm. 2.

‚drei Mal wiederholte er diese Worte und ging fort — merke auf, wie ihn das Unheil ereilte.‘

6. باغ; Ho. Gr. p. 39, Nr. 169 hat das Wort باغ zu aw. *bāga* ‚Loos‘, ai. *bhagá* ‚Teil, Eigentum‘, pehl. *bāg* gestellt. Die Richtigkeit dieser Etymologie ist nun von Ho. P. S. p. 28 wegen der Bedeutungsverschiedenheit zwischen np. باغ ‚Garten‘ und den angeführten älteren Wörtern bestritten worden. Nun ist aber für das ältere Persisch die Bedeutung des Wortes باغ als ‚Baumgarten, Park, unfriedeter Hain‘ zu präzisieren. Vgl. باغ نجھیران, was Ibn-al-Fakīh-al-Hamadānī<sup>1</sup> durch باغ الصيد ‚Wildpark, Tiergarten‘ wiedergibt. Vgl. auch Nāsiri Chosrau, Diwān p. 33, Z. 5 v. u. Metrum رمل: — — — | — — — | — — —

و آنت گوید بر سر هفتم فلک  
جوی آب و باغ ناز و عرعر است

und Jenes sagt dir (der Schöpfer): „Ueber dem siebenten Himmel befindet sich ein Wasserlauf und ein Fichten- und Cypressenhain.“ — Vgl. ibid. p. 101, Z. 1 v. u. Metrum خفیف: — — — | — — — | — — —

هوشمندان بیاب دین اندر  
ای برادر گزیده اشجار اند

‚die Verständigen sind im Haine des Glaubens, o Bruder, ausgewählte Bäume.‘ — Mit ‚Hain, Park‘ ist باغ auch im Liede von Māzandarān Fird. p. 317, v. 32 zu übersetzen, ebenso wie auch sonst häufig in der älteren persischen Poesie. So z. B. Wīs. p. 37, Z. 9 v. u. 101, 5 v. o. 119, 7 v. u. 135, 4 und 9 v. u. 156, 6 v. o. S’adi, Bostān I, v. 435, p. 77; iv, v. 327, p. 264; vn, v. 101, p. 337. Da sich in diesem ‚Baumgarten‘ — in welchem nach den Dichtern zur schönen Jahreszeit die Nachtigallen sangen und die Rosen und andere Blumen blühten — auch Fruchtbäume befanden, so hat die Bedeutung ‚Fruchtgarten, Obstgarten‘ schon in älterer Zeit für das Wort باغ die Oberhand gewonnen. Es genügt, hierfür einen Vers des Sanāji, Ḥadiqa p. 368 ult., anzuführen:

<sup>1</sup> Vgl. *Compendium libri Kitāb-al-Boldān* ed. DE GOMPE, p. 158, 14; p. 159, 1—2; Ibn-al-Fakīh schrieb um 290 der Flucht (ibid. p. 10); der arabische Text hat باغ نجھیران.



باغی از خاکی خود بدو بخشید  
تا ازو عدل وجود هر دو بدید

er (sc. König Mahmud, der Gaznewide) schenkte ihr einen Fruchtgarten aus seinem eigenen Besitze, damit sie an ihm Beides sehe — Gerechtigkeit und Freigebigkeit.<sup>1</sup> Später ist dann diese Bedeutung die allgemein gültige geworden und heute bedeutet باغ, 'Garten', باغبان, 'Gärtner'.<sup>2</sup> Doch ist zu bemerken, dass in älterer Zeit zum Garten gehörig im Sinne von hortensis, hortulannus durch بستانى (nicht etwa durch باغی) wiedergegeben wird, so z. B. Muwaffaq p. 12, Z. 2, 3, 7 v. u. und Qazwini I, p. 284; vgl. auch بوستانهای قزواردگی, 'Frühlingsgärten' Browne J. R. A. S. 1894, p. 477, Z. 4 v. u. — Nehmen wir nun als Grundbedeutung für باغ die Bedeutung 'Baumgarten',<sup>3</sup> Park, Hain an, so kann unseres Erachtens die bei Horn I, c. aufgestellte Gleichung باغ = bāga wol zu Recht bestehen bleiben. Denn den Völkern ging erst mit der Baumzucht — um mit den Worten Victor Harn's<sup>4</sup> zu reden — das Gefühl örtlicher Heimat und der Begriff des Eigentums auf. — Hierzu sei als Parallele noch auf den Umstand hingewiesen, dass der russische Bauer noch heute seinen Teil am Gemeindelande, наделъ — 'Anteil', vgl. deutsch 'Loos' — nennt. Das entspräche der Bedeutung nach awest. bāga, welches Darmesteter, Le Zend-Avesta p. 331 durch 'fortune' (bahr, part) wiedergibt.

Hieran seien noch einige Bemerkungen geknüpft, welche das andere persische Wort für Garten (in der eigentlichen Bedeutung) betreffen, nämlich bostān بوستان, verkürzt بستان, auch بشت. Letztere Form finde ich in Nāṣiri Chosrau's Diwān p. 197, Z. 9 v. u. Metrum هــج: --ب|ب--ب|ب--

<sup>1</sup> Aber Bostān VIII, v. 183, p. 388 بوستانیان = Gärtner.

<sup>2</sup> Vgl. auch bāgh-i-Hindu bei Nöldeke, Tabari p. 357. Ueber eingefriedete Baumgärten vgl. Harn, Kulturpflanzen und Haustiern<sup>5</sup>, p. 125 und Wis p. 60, 1 v. u., wo vom Thore des باغ die Rede ist. Fird. p. 74, v. 223 vergleicht den Wuchs dreier Schönen einem Paradieshain = باغ بهشت.

<sup>3</sup> Kulturpflanzen und Haustiern<sup>5</sup>, p. 121. Vgl. auch russ. огоро́дъ, eigentlich 'Umzäunung, Einhegung', jetzt der (nicht zum Gemeindebesitze gehörende) Gemüsegarten.

تا تو بمنت مرا نخواهی  
 مندیخی که منت خواستارم  
 هر گاه که مرا شکر شکاری  
 من بشت از آن پست شمارم

so lange du in Huld nicht mich willst — so meine nicht, dass ich dir zustrebe; jederzeit aber, wenn du mich (auch nur) für Zucker ansiehst, werde ich dich von da ab hochschätzen wie einen Garten.<sup>1</sup> — Von بستان abgeleitet ist der Pflanzennamen آفرور bei Muwaffaq p. 57, 2, nach Ach. Ueb. p. 32, § 83 *Amaranthus tricolor*; im Pahlawi lautete dieser Name *bōd-stān avrōc* (jünger *bōistān avrōc*), vgl. Bundehesch ed. Justi p. 66, 18 und das Glossar p. 91.<sup>1</sup> Vgl. auch کاتاک katak avrōc 'hauserleuchtend' (Mēnōchirad 61, 7) als Epitheton einer guten Frau.

7. بالین. Kissen<sup>1</sup>. Fird. p. 618, v. 1708; Wis p. 74, 3; 81, 11, 13; بالشی Wis p. 110, Z. 9 v. u.; S'adi, Bōstān l. iv, v. 250, p. 256; v. 266, p. 257; auch im Armenischen bei VARDAN, nach PATKANOW, *Homopia Moncozova* 1, p. 21. Dass das Suffix -is in *bālīs* nicht direct der avestischen Endung -is in *barazis* gleichzusetzen ist, sondern auf ein mittelpersisches -iśn zurückgeht, nehme ich mit Ho. Schr. § 104, p. 83 an. Darnach hätten wir einen altpersischen Stamm \*bard-, neupersisch \*bal-, anzusetzen, auf welchen auch *bālin* durch Antritt des Suffixes in — also ursprünglich ebenso Adjectivbildung wie *zamīn* 'Erde' — zurückgehen würde. Hierzu stelle ich auch das armenische Wort բախակ; vgl. SEREOS p. 64, Z. 1 v. u.: 'Und nachdem er in die königliche Halle eingetreten war, setzte er sich auf den Teppich (բախակ = pehl. *bōp*; vgl. Hō. Ar. Gr. 1, p. 121, Nr. 114) und den *bahlak*'. *Bahlak* entspräche dann als armenisch-persisches Lehnwort aus dem

<sup>1</sup> Die armenische Form *բախակ* (vgl. Hō. Ar. Gr. 1, p. 122, Nr. 116), welche jedenfalls schon in altparthischer Zeit aus dem Iranischen entlehnt worden ist — vgl. Hō. P. S. p. 200 ff., § 93 — entspricht u. A. auch dem griechischen παρ-  
 ὅστου. — Von der verkürzten Form بشت ist wol der Name der Stadt بشت, welche durch ihre Garten- und Kanalanlagen bekannt war, abzuleiten. Vgl. Jaqut 1, p. 612, 9—10, und Horn bei Ach. Ueb., p. 153. BARRIER DE MEYER, *Dictionnaire géographique*, p. 100. Fird., p. 1198, v. 1132; 1637, v. 2495. Vgl. Jivanji Jamshedji Modi, *Ayādgar-i-Zarīrān* (Bombay 1899), p. 91 und 153.





mit lieblich-schwirrendem Pfeil aus Zuckerrohr auf dem Bogen — durchbohre die Kehle des Steinbocks.<sup>1</sup>

10. *بی‌آوار* (*'business'* vgl. *Brown*, *J. R. A. S.* 1893, p. 448) 'Geschäft, Arbeit' findet sich im *Diwān* des *Nāṣiri Chosrau* p. 123, Z. 3 v. o. Metrum: *هزج*: — — — — —

من نقش می بندم و تو جامه می باف  
ایست موا با تو همه کار و بی‌آوار

ich male das Bild und du webe das Kleid — dies ist für mich mit dir die ganze Arbeit und das (ganze) Geschäft.<sup>2</sup>

11. *پشکم*, *پشکم*, *پشکم*, *Gemach*, Halle, „deren Seitenwände gitterförmig sind“ (d. h. durchlöchert, um die frische Luft hineinzulassen), auch 'Sommerhaus' *خانه تابستانی*. Ausser den Originalwörterbüchern vgl. noch *S. F.* p. 93, 10; 94, 1. *Hö. P. S.* p. 41, 191; *Ar. Gr.* 1, p. 225, Nr. 521. *Ho. Schr.* § 24, 2, p. 59. Für die Form *پشکم* (graphisch arabisirt für *پشکم*) führt *Surūri's* Wörterbuch folgenden Vers des *Rūdaki*<sup>3</sup> an: Metrum *خفیف*: — — — — —

از تو خالی نگار خانه جم  
فرش و دیبا کشیده بر پشکم

ein Schönheitsmaal von dir hat einen (ganzen) Bildersaal des *Daham*, Teppich und Brokat über das Gemach gebreitet.<sup>4</sup> In den Wörterbüchern findet sich auch eine Form *پشکم*, *پشکم*, welche durch folgenden Vers des *Nāṣiri Chosrau*, *Diwān* p. 188, Z. 11 v. u. belegt wird, Metrum *هزج*: — — — — —

بسی و قسم پس از اندرین پیروزه گون پشکم<sup>5</sup>  
کم آمد عمرو نامد مایه از آرزو را کم<sup>6</sup>

viel bin ich nachgegangen der Begierde in diesem türkisfarbenen Sommerhaus (der Welt) — gering (nur noch) ward meine Lebens-

<sup>1</sup> Der *Perhengi Nāṣiri* hat für *خالی* im ersten Halbverse *خوانی* der *Perhengi Nāṣiri* hat *عالی*. Für *فرش و دیبا* bei *Surūri* haben *Nāṣiri* und *Jāmi* *فرش دیبا*. Doch ist gerade die coordinirende Form in der persischen Poesie beliebt.

<sup>2</sup> Der *Perhengi Nāṣiri* hat *پشکم*.

<sup>3</sup> Im *Perhengi Nāṣiri*: *مایه از و آرزو را کم*. 'die Substanz (wird nicht klein) für Begierde und Leidenschaft'.

dauer — aber nicht gering ward — der Gegenstand (die Substanz) der Begierde für die Leidenschaft.<sup>1</sup> Diese Form *بیکم* ist aber, wie schon der Verfasser des Wörterbuches *Ferhengi Nāgiri* gesehen hat, (s. unter *بیکم*) nur als eine Verlesung — تصحیف — für *پچکم* (resp. *بچکم*, *بچکم*, in diesem Falle nicht *پشکم* oder *بشکم*) zu betrachten. Das Wort *پچکم* muss schon frühe aus dem lebendigen Sprachgebrauche verschwunden sein.

12. *پروار*, *پرواره*, bedeckter Schuppen<sup>2</sup>, davon die abgeleiteten Bedeutungen „Stall“ (speziell „Maststall“) und „Veranda, Sommerhaus“. Wir lassen hierbei einen Auszug aus dem persischen Originalwörterbuche *Ferhengi Nāgiri* folgen: *پروار* بروزن *خروار* چنان باشد که گوسفندی یا گاوی یا چیز دیگر را در جای خوب بندند و بعلف و امثال آن پرورند تا قریه شود و آنرا *پرواری* گویند شیخ سعدی گفته شعر

اسب لاغر میان بکار آید \* روز میدان نه گاو پرواری<sup>3</sup>

و آن خانه و صهارت خوش هواری که آن حیوان را در آنجا بسته و قریه کرده اند *پروار* و پربال و *غروار* نیز گویند و اصل در آن *پرورده* بوده و آنرا *پرور* نیز گویند شعر

چو مرغ پرور مغرور خصمت آله نیست

از آنکه رمی غلامان تست بایزفش<sup>4</sup>

در معنی *پروار* حکیم خاقانی گفته شعر

روز به پروار بود قریه از آن شد چنیـن

شب تن بیمار داشت لاغر از آن شد چنان<sup>5</sup>

و بعضی گفته اند خانه *پروار* بالاخانه قابستانی باشد که از اطراف آن درختها بجهت وزیدن باد گذاشته و از بیتی حکیم ناصرخسرو نیز این معنی مستنبط است که گفته شعر

ناگاه باد دنیا مر دینرا \* درچه فکند از سر پرواره<sup>6</sup>

بمعنی گنجینه یعنی تختها که سقف خانه را بدان پوشند نیز آمده<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Gul. t. 3, p. 4. Das Metrum ist: — — — — — | — — — — — | — — — — —

<sup>2</sup> Das Metrum ist: — — — — — | — — — — — | — — — — — | — — — — —

<sup>3</sup> Das Metrum ist: — — — — — | — — — — — | — — — — — | — — — — — vgl. Ho. Gr. p. 68; Ann. 1.

<sup>4</sup> Diwān p. 271, 9 v. u.; das Metrum ist: — — — — — | — — — — — | — — — — —

*Parvār* — die metrische Quantität ist wie (diejenige) von *zavār*.<sup>1</sup> — bedeutet, dass man ein Schaf oder eine Kuh oder ein andres Geschöpf an einem passenden Ort festbindet und mit Gras oder dem Aehnlichen füttert, bis es (das Tier) fett wird und (dann) nennt man es *parvārī*; Scheich S'adī hat folgendes Gedicht verfasst: „Ein Ross von schlankem Körper (eigentl. Taille) ist brauchbar am Tage des Rennens — nicht eine Stallkuh (Mastkuh).“<sup>2</sup> Und ein solches luftiges Haus und Gebäude, in welchem man ein derartiges Tier festbindet, nennt man auch *parbāl* und *farvārah* und der Stamm hiervon ist *parvardah* und man nennt es auch *parvarah*. Gedicht: „Dein Feind hat keine Kunde davon, wie ein Vogel durch Pflege verwöhnt (sicher, stolz gemacht), dass der Wurfspiess deiner Knechte sein Bratspiess ist.“<sup>3</sup> Zur Bedeutung von *parvār* hat der Hakīm Chāqānī ein Gedicht verfasst: „Tagüber war er im Stalle — daher ward er so fett — des Nachts hatte er einen kranken Körper — daher ward er so mager.“<sup>4</sup> Und einige haben gesagt, *parvār* sei ein Sommerhaus,<sup>5</sup> an dessen Seiten Lucken angebracht sind, zum Zwecke des Luftzuges und auf einen Vers des Hakīm Nāṣiri Chosrau, welcher folgendes Gedicht verfasst hat, stützt sich diese Bedeutung: „Plötzlich warf der Wind der Welt die Lucke um über dem Sommerhaus des Glaubens.“<sup>6</sup> Und es (d. h. das Wort *parvār*) wird auch gebraucht in der Bedeutung von *ganjīnah*, d. h. Bretter, mit welchen man die Lage des Hauses belegt.<sup>7</sup>

Wir glauben demnach, dass die Wörter *parvār* und *barvār* — trotz LAGARDE; vgl. Ho. Gr. p. 48, Nr. 210; Nr. 68, 304 — nicht zu scheiden sind, sondern zusammen gehören, wobei die Grundbedeutung als „Schuppen“, (noch älter „Schutzwehr, Umfriedigung“) festzustellen wäre. Unseres Erachtens ist der Unterschied zwischen \**barvār* und *parvār* nur auf graphischer Grundlage entstanden, weil, und zwar besonders in alten Handschriften, wie z. B. im Codex Vindobonensis

<sup>1</sup> SCHERER, *Sefer Nameh. Relation de voyage de Nassiri Khosrau*, introduction p. LVII.

<sup>2</sup> Eigentl. „sommerliches Obergebäude“, d. h. leichter Holzbau, oberes Stockwerk. Auch Schuppen, Wetterdach.



statt *p* پ, *b* ب (nach arabischem Vorgange) geschrieben wird, ohne dass eine solche Schreibung etymologischen Wert hätte; vgl. hierzu Ho. *Schr.* § 34, 3, p. 75—76. Hierin läge auch keineswegs ein Widerspruch gegen die Meinung Rida Quli Chān's (im Ferhengi-Nāširi) und HÜBSCHMANN's *P. S.* p. 39, welche auch Ho. *Schr.* § 20, 3 angenommen hat, dass ein Zusammenhang zwischen پروار und پرورن bestünde. Denn beide Formen gehen u. E. auf einen altiranischen Stamm \**pari-var* zurück, vgl. avestisch *pairiverenaiti* (Yt. 14, 41), 'enveloppe' DARMESTETER, *Le Zend-Avesta* II, p. 572. Vgl. پرورن in der Bedeutung 'füttern, erziehen' Fird. p. 1719, v. 3917; SCHEFER, *Sefer Nameh*, p. 50, Z. 6 v. o.; پرورش, 'Nahrung' Fird. p. 31, v. 105; پروردگار, 'Ernährer, Erzieher' Fird. p. 1719, v. 3918; auch als Epitheton Gottes Fird. p. 1636, v. 2470. Vgl. دین پرور, 'den Glauben schützend' Böstān I, v. 251, p. 55; ibid. v. 916, p. 131 پرور, 'erziehe', wie ibid. II, v. 24, p. 141; بجان پرورید, 'hegte'<sup>1</sup> Böstān IV, v. 7, p. 230; تن پرور, 'wolgenährt' (den Körper pflegend) Böstān IV, v. 428, p. 274; vgl. auch صایه پرورده, 'verwahrt, verweicht', eigentlich 'vom Schatten gehegt, geschützt' Gul. 7, 19, p. 193 (bei GLADWIN; bei EASTWICK 16, p. 173) und ibid. 8, 47, p. 226 (bei GLADWIN; bei EASTWICK p. 206).

13. توانم für توانم, 'ich kann'; vgl. SALEMANN bei Ho. *Schr.* § 3, 3, b, p. 24. Vgl. Nāširi Chosrau, *Diwān* p. 155, Z. 9 v. u. Metrum

مراقتل از فضایل خلعت دینی بیوشانند  
تتااند کرد از آن خلعت هگز این دیو عریانشی

— denjenigen, welchen die Vernunft mit dem aus Tugenden (gewebten) Ehrenkleid des Glaubens bekleiden wird, kann nimmermehr dieser Dämon (die Begierde) jenes Ehrenkleides entäussern.<sup>1</sup>

14. جعاله (so vocalisirt nach den Wörterbüchern; auch جقاله bei Nāširi), 'Vogelzug, Schwarm'; vgl. Nāširi Chosrau, *Diwān* p. 272, 1 v. u.; Metrum

<sup>1</sup> Gerade das deutsche 'hegen' entspricht in seiner doppelten Bedeutung dem پرورن, dessen Bedeutung 'füttern, erziehen, beschützen' auf altpers. \**pari-var*, 'beschützen, hegen, umhüllen, erziehen' zurückgeht.

آمد کازان زهند مرغ بهاری  
روی نهاده بما جغاله جغاله

,eilig kam aus Indien der Frühlingsvogel — schwarmweise zu uns die Richtung nehmend.<sup>1</sup> Surāri's Wörterbuch führt hierzu folgenden Vers des 'Unğari an; das Metrum ist:  $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$

زمرغ وآهو رانم یکومسار و بدشت  
از آن جغاله جغاله وزین قطار قطار

,Geflügel und Gazellen jage ich in Bergland und Ebene — jenes schwarmweise<sup>1</sup> und diese rudelweise.<sup>4</sup>

15. چوب, Holz<sup>4</sup>. In der abgeleiteten Bedeutung ‚Schaft‘ (beim Pfeil und der Lanze) bei Nāṣiri Chosrau, Diwān p. 2, Z. 10 v. o.; das Metrum ist:  $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$   $\text{— — — — —}$

چون تیر سخن راست کن آنگاه بگویش  
بیهوده مگو چوب میپر تاب ز پیمنا

,wie einen Pfeil richte das Wort und dann sage es — sprich nicht Sinnloses und schleudere den Schaft nicht aufs Gerathewol.<sup>4</sup> Hierzu noch چوبه ‚Schaft‘ bei Fird. 269, v. 434. Von der Adjectivbildung ‚hölzern‘ wird auch der Beiname des Thronusurpators Bahrām Ībīn — *goffib* bei Moses Kaṣānkaituāgi II, c. 17, p. 135 ed. EMM — abgeleitet. Wir glauben, dass dem Bahrām, welcher ein berühmter Schütze war und der auch als Verfasser eines Buches über die Kunst des Pfeilschiessens galt, dieser Beiname wegen dessen Schussfertigkeit — vgl. NOLDEKE, Tabari, p. 271—272, Anm. 2 — verliehen worden ist. Ībīn hiesse also etwa ‚der Mann des Schafte‘ (der ‚Schaftene‘).

16. داند کرد (mit verkürztem Infinitiv); Sanāji, Ḥadiqa p. 37, Z. 1 v. u.:

هر که از نیست هست داند کرد  
هست را نیست هم تواند کرد

,wer aus dem Nichts das Sein zu machen versteht — der kann auch das Sein zum Nichts machen.<sup>4</sup> Vgl. Ho, Schr. § 87, c, p. 147.

<sup>1</sup> Vgl. armenisch *supdinnup* ‚schwarmweise‘ (von Vögeln gebraucht) bei EZRIK I. II, p. 174, 10 v. u. (ed. Venedig 1826).





bisher noch nicht aufgefundene Stelle aus Firdaus's Schahname an; vgl. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, p. 81 (Separatausgabe). Horn, *ZDMG.* 49, p. 731 und *Schr.* § 6, 5, p. 30. Doch findet sich die Form *روستم*, auch im folgenden Verse des Diwān von Nāṣiri Chosrau p. 183, 8 v. o.; das Metrum ist *مقتارب*: — — — — —

شئیدی که بازو را بازوی پیل  
 می بود کاوس را روستم

du hast gehört, dass bei aller Kraft seines Elephantenarmes, Röstam<sup>1</sup> dem Kāwūs dienstbar war.<sup>4</sup> — Hierzu sei noch bemerkt, dass die Nachricht des Moses von Chorene,<sup>2</sup> Rostom Sagčik habe die Kraft von 120 Elefanten besessen, im Schahname eine Parallele findet. Es heisst dort (Fird. p. 549, v. 476), Rustom<sup>3</sup> besitze die Kraft von 80 Elefanten نجا زور دارد بهشتاد پیل.

21. زردخار: eine Blume, Gelbdorn. Die Wörterbücher, welche noch eine Form زردخو angeben, setzen زردخو = جبرائيل, vgl. Muw. p. 82, 10 ff.; Ach. Ueb. p. 45 setzt es = Reseda. Der auch im Wörterbuch von VALLERS s. زردخو angeführte Vers des Nāṣiri Chosrau (Diwān p. 68, Z. 1 v. o.) lautet (Metrum: — — — | — — — | — — — | — — —):

از ره چشم ستوری\* منگر اندر بوستان  
ای بیادر تا بدانی زردخار از شنبلیله

betrachte nicht den Garten vom Gesichtspunkte des Viehes aus, o  
Bruder, damit du unterscheidest die Roseda von der Herbstzeit-

<sup>1</sup> رَشْتِم vocalisiert bei Dinawari (ed. GINSBERG), p. 27, 18, 6, 19.

<sup>1</sup> Ed. von Venedig vom J. 1865, I. 2, c. 8, p. 27; vgl. die Neuausgabe von Ein's russischer Uebersetzung (Moskau 1893) p. 59, p. 246, Anm. 153. NÖLDEKE, *Das irdische Nationalepos* p. 10, Anm. 2.

<sup>2</sup> Der Pehlwi tractat über die Städte Irans — Jivanji Jamshedj Modi, Ayādgār-i-Zarīrān, p. 19 — schreibt dem Rustam die Gründung von Zāvulastān zu. Vgl. *ZDMG.* 49, p. 643.

\* Bot Vullens ستوری

<sup>b</sup> Bei VULLENS زردخو; خو ein Unkraut Fird. 1017, v. 973, 1573, v. 1291.  
Ho. Schr. § 11, 1, p. 38 und 39, Anm. 2 Für خار, Dom' auch خاور Fird. p. 196,  
v. 1211 (Anm. 5); 917, v. 816; 996, v. 617; ed. Mom. vi, p. 208, v. 591; vgl. Ho.  
Gr. p. 102, Nr. 469; Ho. P. S. p. 53.

lose.<sup>1</sup> — Zu np. زرنخو hat LAGARDE, *Armenische Studien*, p. 58, Nr. 759, armen. զարնախոյ (Var. զարնախոյ) gestellt, bei Moses von Chorene l. 1, c. 30, p. 58. (ed. Venedig 1865). Ueber dieses Wort ist dann später noch mehrfach<sup>2</sup> gehandelt worden und allgemein die Ansicht ausgesprochen worden, dass զարնախոյ resp. զարնախոյ den Namen einer Pflanze bedeuten muss. Es ist aber für զարնախոյ resp. զարնախոյ mit Veränderung von զ resp. օ in ո wol զարնախոյ zu lesen, was als mittelpersische Form einem neupersischen زرنخار entsprechen könnte.

22. زُفَان, 'Zunge', für gewöhnlicheres زبان; vgl. Sanāfi, *Ḥadiqa* p. 355, Z. 5 v. o.:

هیچ کومه مدار ازین واز آن  
نه زُفان و نه دست وقت امان

halte weder von diesem noch von jenem fern (eigentlich: kurz) weder Zunge noch Hand zur Zeit des Schutzes.<sup>3</sup> — Doch ist in diesem Falle wie auch in andern ähnlichen Fällen — wie z. B. beim Worte افرین (s. oben unter ابرین) فام für وام vgl. BROWN, *J. R. A. S.* 1894, p. 476 — immer die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass das ف hier nicht lautlichen, sondern rein graphischen Gründen seine Entstehung verdankt, dass hier also \*zuwān oder \*zawān, nicht \*zufān oder \*zafān gesprochen wurde. Das alte w — ف —, welches wir noch im Codex Vindobonensis finden und das gewöhnlich jetzt durch و wiedergegeben wird, wäre dann später durch ف ersetzt worden. Auch ist zu beachten, dass im Tātidialect für altes v ein h eintritt, so zuhū 'Zunge' für \*zuwān (zawān, zabān), juhū 'Held'.

<sup>1</sup> شنبلیذ (Fird. p. 297, v. 624; Wls p. 240, Z. 1 v. u.) ist nach Acn. Comm. p. 84 = سورنجان (Muv. p. 154) 'Herbstzeitlose'; pehl. سرنجان sambūt (Bundehesch 46, 19), von Juvē durch 'Bockshorn', von West, *Pahlavi Texts* 1, p. 104 durch 'Trigonella' übersetzt; armen. զարնախոյ Agathangelos p. 372 (Tifliser Ausgabe von 1882).

<sup>2</sup> Vgl. PATKANOW, *Mamejiazi* 1, p. 24; II, p. 44. CRALITHIART, *dieser Zeitschr.* VII, p. 27–28; Hb. *Ar. Gr.* 1, Nr. 230, p. 150. Hb. *Schr.* § 11, p. 39, Anm. 2.

<sup>3</sup> D. h. wenn es sich um Schutz gegen Ungerechtigkeit handelt.

für *jwān*, *jawān*.<sup>1</sup> Bestätigt sich unsere Vermutung, so wären auch Formen wie *فرغت* für *فرغت* nicht etwa \**farghast*, sondern \**icarghast*<sup>2</sup> zu sprechen.

23. *سك*, Essig; vgl. Ho. *Schr.* § 21, 5, p. 53. Der Vers bei Wis p. 331, Z. 3 v. u. ist nach dem *برهان جامع* folgendermassen zu lesen:

چرا بگذاشتی جام می و شیر  
فهادی پیش خود خوان سنگ و سیر

„warum hast du (an dir) vorübergehen lassen den Becher mit Wein und Milch — und hast dir vorgesetzt eine Tafel mit Essig und Knoblauch.“

24. شاك (alter) Bock<sup>4</sup>; vgl. SPIEGEL, *Arische Periode*, p. 50; zu den ossetischen Verwandten dieses Wortes vgl. HÖRSCHMANN, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, p. 54, Nr. 217. Die Form *sag* (vgl. Ho. Schr. § 39, 2, p. 88) finde ich in *sāgmēs* 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 des Bundehesch (p. 29, Z. 2 v. u.), welches Justi durch ‚Hundswidder‘, WZS, *Pahlavi Texts* I, p. 48, 15, durch *dogsheep* wiedergibt. Nun steht aber — wenigstens im Bundehesch — für ‚Hund‘ ausser dem semitischen 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 sonst nur 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 (31, 17; 32, 8, 13) und der Plural 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 *sakan* 47, 15 (also nicht etwa 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰<sup>5</sup>). Wir hätten demnach im Pehlevi eine *gāvmēs* ‚Büffel‘ entsprechende Bildung *sāgmēs* ‚Bock, Schafsbock‘. Als Beleg findet sich im Wörterbuche Surūrt’a und im Ferhengi Nāsirī folgender Vers des Sōzant;<sup>6</sup> das Metrum ist 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 : 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 | 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 | 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰 | 𐌸𐌵𐌹𐌺𐌹𐌺𐌰

چو گریز گرسنه اندر قند میان و —  
چه پیش چه بیره دندانهای را چه شعله چه شاک

„wenn ein hungriger Wolf mitten in eine Heerde fällt — was ist da vor seinem Gebiss Schaf, Lamm, junger und alter Bock?“

<sup>1</sup> Vgl. Ho. Schr. § 20, 3, p. 49; § 42, 5, p. 95. Zum Tatī vgl. Mitzen, *Über den russischen expeditionen-mannschaft-napada* (Moskau 1900), p. 4, § 8; p. 26, § 49. Allerdings tritt im Tatī *h* für *f* auch vor *r* ein, wobei aber wol ein vorübergehender Uebergang von *f* in *h* anzunehmen ist. Vgl. Ho. Schr. § 35, 3, p. 79.

<sup>3</sup> Vgl. ZDMG. 51, p. 108, Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. über diesen Dichter Ernst „Neupersische Literatur“ im 2. Bande des *Grundriss der iranischen Philologie*, p. 266.



25. شُدیار, 'gepflühtes Land', پفلُغن 'Browne, *J. R. A. S.* 1894, p. 474. Ho. *Schr.* § 19, 7, p. 46. Vgl. Nāṣiri Chosrau, *Diwān*, p. 105, Z. 3 v. o.; *Metrum* هزج: \_ \_ \_ \_ \_ | \_ \_ \_ \_ \_ | \_ \_ \_ \_ \_

گل خوشبوی پاکیزه است هرچند

فرود جز که در سرکین و شدیار

,wenn auch die schönduftende Rose rein ist — so wächst sie doch nirgends als auf Mist und gepflügtem Lande.'

26. شُخسیدن, 'ausgleiten'; vgl. Browne, *J. R. A. S.* 1894, p. 474, und Sanāji, *Hadīqa*, p. 70, Z. 5 v. u.:

از تو بخشودنست و شُخسیدن

واز من افتادنست و شُخسیدن

,dein ist es, zu verzeihen und zu schenken, mein aber ist es, zu fallen und auszugleiten.' — Surūrī hat für شُخسیدن die Variante شُخسیدن, welches Verbum sich auch bei Nizāmī Chosrau und Schirīn (Bombay n. d. H. 1312, p. 96, 8 v. u.) findet.

27. شولک, 1. Renner, اسب تیزروا گویند (Ferbengi-Nāṣiri); 2. nach S. A. Q. Nr. 1602 ein Ross von schwarzgrauer Farbe. Der iranische Held Isfandijār ritt auf einem شولک, vgl. Daqlqī, *Šahname*, p. 1526, v. 524. بَزیر اندرون تیزرو شولگی, 'unter sich hatte er einen flüchtigen šōlak'.<sup>1</sup> Was nun den Namen شولک betrifft, so wagen wir die Vermutung auszusprechen, dass derselbe aus dem Namen des Volkstammes شول — eines kurdischen oder wenigstens den Kurden ähnlichen Stammes — mit Anfügung des Deminutiv-affixes -ak gebildet ist. Diese شول werden von Jāqūt (III, p. 340, 13) als Kurden bezeichnet und in den Bezirk von Schahrzūr<sup>2</sup> ge-

<sup>1</sup> Auf den oben angeführten Vers des Šahname — vgl. auch S. A. Q., Nr. 1603 — ist wol die Angabe der Wörterbücher, welcher auch Vulliamy folgt, dass شولک auch der Eigenname von Isfandijār's Ross sei, zurückzuführen. Doch spricht, wenigstens in dem angeführten Verse Daqlqī's, schon das *یا وحدت* in *شولگی* gegen eine solche Annahme.

<sup>2</sup> Ob dieser Stamm mit dem Volke Šul, dessen Reste nach Tabarī (vgl. Nöldeke's Übersetzung, p. 157—158) von Chosrau I. nach Schahrām-Pērōs in Adherbeidschan versetzt worden, identisch ist, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten. Lag aber die alte Heimat dieses Stammes in Gurgān — vgl. Nöldeke,

gesetzt, bei Wis, p. 395, Z. 4 v. o. werden die شول — bei Jāqut السولى — neben den Kurden genannt. Vgl. JUSTI, *Kurdische Grammatik*, p. xxi; DORN, *Caspia*, p. 258; BARRIER DE MEYNARD, *Dictionnaire géographique*, p. 357.

Zu diesem شولک des Daqiqistückes stelle ich das von GEIGER<sup>1</sup> 𐭮𐭥𐭥𐭥 gelesene Pehlewiwort im Yātkār-i-Zarērān, in welchem schon NÖLDEKE, *ZDMG.* 46, p. 141 die Bezeichnung eines Pferdes vermutet hat. Das Pehlewi p (f) o hätte also hier die Geltung von w (v), wie etwa in 𐭮𐭥𐭥𐭥 vidavak 'Wittwe' (vgl. REICHELDT, *WZKM.* 14, p. 185, 3) und 𐭮𐭥𐭥𐭥 ševak, geschrieben šepak, vgl. Ho. *Schr.* § 20, 7, c, 7, p. 51. Die Stelle im Yātkār wäre dann ungefähr 'šawlaki rōtastahm', 'starkgebaute Renner'<sup>2</sup> zu lesen. In ähnlicher Weise wie der Name des Stammes Schöl ist der Volksname der Delamiten<sup>3</sup> von den Persern in Verbindung mit der Tierwelt gebracht worden; ديلمک heisst nach den Wörterbüchern eine giftige Art von Spinnen.<sup>4</sup> Dass aber gerade mit Vorliebe Ungeziefer mit den Namen benachbarter Völker bezeichnet wird, ist ja bekanntlich auch in den europäischen Sprachen keine seltene Erscheinung.

28. مار گرزہ گرزہ, eine Schlangenart; das برهان جامع gibt an: نوعی از مار بزرگ است و بعضی گویند ماری بود پر خط و خال و هیچ ترپاک

Tabari, p. 123, Anm. 2 — so ist wol zu berücksichtigen, dass auch in diesem Lande die Pferdezucht blühte. Vgl. خنک گزانی gurganischer Schimmel, Wis p. 388, Z. 3 v. u. Vgl. auch *Bibliotheca geographorum arabicorum* ed. DE GOSSE, Bd. 6, p. 264, 19 (Text); p. 206, Übersetzung.

<sup>1</sup> Das Yātkār-i-Zarērān und sein Verhältnis zum Šāhnāma. *Sitzungsberichte der philol. und hist. Classe d. bayr. Akademie* 1890, p. 51, Anm. 18.

<sup>2</sup> Genauer: 'Schölrenner'. Noch heute erkennen sich kurdische Renner eines wolverdienenden Rufes, wie denn auch schon im Altertum die Pferdezucht in Medien blühte. Vgl. HART, *Kulturpflanzen*\*, p. 32 ff.

<sup>3</sup> Vgl. NÖLDEKE, Tabari, p. 479, Anm. 1, und *Bibl. geographorum arabicorum* (ed. DE GOSSE) Bd. 6, p. 261, 15; p. 202 (Übers.).

<sup>4</sup> Auch nach QAZWINI, ed. WÜSTENFELD I, p. 436; nach برهان جامع = گند = Zu گنده vgl. folgenden Vers des Sanāji, Hadiqa, p. 63, Z. 2 v. u.:

گندم و گنده و دگر حشرات  
همه هستند یک بیک ز آفات

Scorpion und Giftspinne und andere Insecten sind allesamt vom Uebel.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XV. Bd.





von Tabaristān und der Delamiten,<sup>1</sup> hier گُلَلَنک genannt; vgl. Donn, *Geschichte Tabaristans* nach Chondemir (Text p. 41, Z. 13 v. o.; Uebersetzung p. 107). Die Form گُلَلَن findet sich auch in Nāṣiri Chosrau's Diwān, p. 272, Z. 2 v. u. Metrum: — | — — — | — — — | — — — | — — —

گُلَلَن جِهَانِ عَوْدِي دَوَازدِه مَالِه  
از سَمَنِي رُويِ وَازِ بِنَفْسِه گُلَلَن

der Kreislauf der Welt ist (wie) ein Kind von zwölf Jahren — von Jasmin ist sein Antlitz und die Locke von Veilchen.<sup>2</sup>

Das neupersische *gulalah*, *gulalak* liesse sich in \**gul* + Suffix *alah*<sup>3</sup> zerlegen; \**gul* ginge dann auf ein altpersisches \**varḡa* = avest. *varəsa* ‚Haar‘ zurück.<sup>4</sup>

30. گُلَلَن, ‚gleiten, ausgleiten‘; S'adi, Bōstān I, v. 616, p. 26; IV, v. 446, p. 276. Gul II, 9, p. 59 (EASTWICK und GLADWIN). Vgl. Ho. Schr. § 30, p. 68. Hierzu gehört ossetisch *lāg'z* ‚glatt‘, vgl. des Bischof JOSEF VON VLADIKAWKAZ *Geschichte des Alten Testaments*, p. 84, Z. 5 v. o. Hierzu gehört auch *nillig'z kodta* — für \**nillāg'z k*<sup>5</sup> — bei MILLER-STACKELBERG, *Fünf ossetische Erzählungen*, p. 62.

31. مِهْمَان, ‚Gast‘.<sup>6</sup> Zu den bisher vorgeschlagenen Etymologien<sup>7</sup> für dieses Wort sei noch diejenige gefügt, welche ich Riḏa Quli Chan,<sup>8</sup> dem verdienten Verfasser des Ferhengi Nāṣiri, verdanke; vgl. in dem genannten Wörterbuche s. مِهْمَان: کسی را گویند: مِهْمَان که چندی در مِهْمَان یعنی خانه دوستی و رفیقی بماند و آن در اصل مِهْمَان

<sup>1</sup> Vgl. Nāṣiri Chosrau, *Sofar Nameh*, ed. SCHÜREN, p. 4, Z. 1—2 v. o. des persischen Textes.

<sup>2</sup> Vgl. Ho. Schr. § 104, p. 176 s. Suffix *-āl*.

<sup>3</sup> Zu den Lautübergängen vgl. Ho. P. S. p. 157, § 47; p. 213, § 103. Ho. Schr. § 22, 4, p. 57; § 27, 3, a, p. 64.

<sup>4</sup> Die Form مِهْمَان findet sich häufig in ‚Wis o Rāmīn‘; so p. 135, 8 v. u.; 337, 6—7 v. o. (ohne die Ueberschrift); p. 338, Z. 2 v. u.; p. 389, Z. 7 v. u.; doch auch daneben die verkürzte Form مِهْمَان p. 135, Z. 10 v. u.; p. 385, 5—7 v. u.; p. 389, Z. 8 v. u.; مِهْمَان auch bei S'adi, Bōstān II, v. 317, p. 170 (ed. GRAF).

<sup>5</sup> Vgl. SMOGEL, *Arische Periode*, p. 180; Ho. Gr. p. 225. St. 1002; Ho. P. S. p. 99. Ho. Schr. § 4, 5, p. 25; § 49, 2, p. 102.

<sup>6</sup> Vgl. SCHÜREN, Ch., *Rélation de l'ambassade au Kharezm* p. XXX; SALEMANN, *Mél. As.* IX, p. 564.

مان بودہ آئرا حذف کردہ میهمان گفتند, *māhmān* nennt man Jemand, der eine Zeitlang im Hause (*mēhan*,<sup>1</sup> d. i. *xanah*) eines Freundes und Genossen verweilt und ursprünglich war es *mēhanmān*, dieses kürzte man ab und sagte *mēhmān*.<sup>2</sup> — Diese Ableitung von *mēhmān* (*mihmān*) aus *mēhanmān* (wörtlich: 'im Hause bleibend') ist nicht nur dem Sinne nach einleuchtend, sondern auch lautlich durchaus möglich, da *n* vor *m* auch in *سممرغ* = *pehlewī sēmurg*,<sup>3</sup> avestisch *sagna meregha* abfällt. Auch kann ja die Pehlewiform *𐭮𐭥𐭥𐭥* (z. B. *Mēnōchirad* c. xi, 13, p. 38 ed. PESHOTAN SANJANA, *Bundehesch*, ed. JESTI 28, 10) *mēhanmān* gelesen werden.<sup>4</sup> Dieses Suffix *-mān* steckt wol auch in dem Worte *dādman*<sup>5</sup> 'Familie', also wol eigentlich 'am (selben) Rauchfang sich aufhaltend, bleibend', vielleicht auch in *kišt-mān* 'Saatzfeld' und in *قیمرمان* 'Geschäftsführer'. Vgl. *Hd. Ar. Gr.* I, Nr. 292, p. 162 und *Ho. Schr.* § 105, p. 190 s. *-mān*.

Als selbstständiges Wort in der Bedeutung 'Bewohner' meine ich \**mān* in einem persischen Satze nachweisen zu können, welcher sich bei Ibn-al-Fakih (*Kitāb-al-Boldān*, ed. DE GÖRKE, p. 278, 16) findet. Dort heisst es: *فقال افریدون وئی مانا کته آزاد کردی*, 'Aferidūn sprach: „Viele Hausbewohner<sup>6</sup> hast du frei gemacht.“'<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Fird. p. 1083, v. 309; S. A. Q. Nr. 1055.

<sup>2</sup> Vgl. *Ho. Schr.* § 23, 4, b, p. 58 und unten s. *همانا*.

<sup>3</sup> Vgl. WEST'S Glossar zur *Mēnōchirad*-Ausgabe p. 132 und *Pahlavi Texts* III, p. 51 wie auch DAHMERTKE, *Études Iran.* I, p. 262.

<sup>4</sup> Vgl. *Ho. Gr.* Nr. 579; auch *دوده* 'Familie' Fird. p. 453, v. 334; 1083, v. 309, eigentlich = 'Rauchfang'. *Hd. P. S.* p. 64. Zur Bedeutung vgl. russ. *дымъ* 'Rauch, Bauernhof'.

<sup>5</sup> *مانان* für *مانانکته*, mit Ausfall des auslautenden *n*, wie auch sonst in älterer persischer Schrift. Vgl. *شماروزی* bei MIN, p. 160, Z. 1 v. u. und *Ho. Schr.* § 23, 3, p. 58. Zu *katak* (*kadāy*) in der Bedeutung 'District' vgl. *Hd. Ar. Gr.* I, p. 53, Anm. 2. Das *α* (im Plural auf *āo*) fällt auch im Dialect der Tājik von Karsategin aus, vgl. CERETON, *Mamejāna az sayrenia napais copasak Tadexuak Hecapaxuak* *Asin* p. 17, Anm. 8. Vielleicht sind auch Formen wie *Γέργα* und *Γεργά* bei den Byzantinern hierher zu ziehen; vgl. päzend *Vergā*, WEST *P. T.* I, p. 81, Anm. 2 und NÖLDEKE'S Uebersetzung des Tabari p. 131, Anm. 1.

<sup>6</sup> *آزاد کردن* in der Bedeutung 'befreien' (auch in der modernen Sprache) bei Abul-Chair, vgl. ERNŮ, *Sitzungsberichte der bayr. Akademie* 1875 (philos.-philol. Cl.) p. 152.

32. *نَاز*, *نَوَز*, auch *نوش*, 'Fichte'.<sup>1</sup> Ausser der oben beim Worte *باغ* (s. Nr. 6) angeführten Belegstelle findet sich *نَاز* noch in Nāṣiri Chosrau's Diwān, p. 144, Z. 4 v. u. Das Metrum ist: هزج: — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — |

ای بی هنر و خوب بچهره خردت کـ  
خود شرم نیایدت از این قامت چون ناز<sup>2</sup>

9. Untüchtiger und Schöner von Antlitz, wo ist deine Vernunft? Kommt dich nicht selbst Scham an wegen (dieses) deines fichten-gleichen Wuchses?<sup>3</sup>

33. *نَهَار*, 'Leithammel'; vgl. Hō. Ar. Gr. I, Nr. 454, p. 207; Nāṣiri Chosrau, Diwān, p. 143, Z. 10 v. u.; das Metrum ist: خفیف: — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — |

این رده بی شمار می بینی  
کور دارد شبان و لنگ نهاز

10. du siehst diese Heerde ohne Zahl („ohne Grenze, uferlos“) sie hat einen blinden Hirten und einen lahmen Leithammel.<sup>4</sup>

34. *هزارآوا*, 'Nachtigall' S. F. p. 4, 15. Vgl. Nāṣiri Chosrau, Diwān, p. 65, Z. 6 v. u.; das Metrum ist: هزج: — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — | — — — |

بیانک خوش گرمی شد سوی مردم هـزارآوا  
وزان خوار است زاغ آیدون که خوش و خوب نسراید  
هزارآوا چون دانا همه نیکو و خوش گوید  
ولیکن زاغ همچون مرد جاهل زازها خایید

<sup>1</sup> Die Wörterbücher geben noch die Formen *ناج*, *ناجو*, *نَشک* in derselben Bedeutung an. Vgl. *Acn. Comm.* p. 88: *Naachu* 'Kiefer'. S. F. p. 53, 10; *Mél. Ar.* ix, p. 490—491. Hō. Sch. s. 39, 4, b, p. 90. Zu armen. *նաշ* 'Cypresse' (aus dem Persischen entlehnt) vgl. Hō. Ar. Gr. I, p. 207, Nr. 455. Agathangelos (ed. Tiflis 1882) c. 85, p. 372, Z. 11 v. o. Ueber das sonstige Vorkommen dieses Wortes in kaukasischen Sprachen vgl. *M. O.* I, p. 52, 11; II, p. 115. Doch kann ossetisch-tagaurisch *нази*, *dig. nazi* 'Fichte' resp. *наз* (tagaur.), *нози* (*dig.*) 'Tanne' den persischen Formen unverwandt sein. Vgl. *Iacciers*, *История Кавказского Омана на Имя. Рече. Перс. Ома.* VIII, p. 165 und 173.

<sup>2</sup> *Elao*, im *جامع* *بهران* verzeichnete Variante liest: *خود شرم نیایدت ازین* — was aber nicht in den Reim der Qaside passt. — Uebrigens findet sich schon in der älteren Litteratur für *نَاز* das arab. *صنوبر* (Fird. p. 74, v. 223; W. p. 249, Z. 6 v. u.; Bostān p. 51, v. 213; Muw. p. 163), welches auch vom Armenischen entlehnt worden ist, vgl. Hō. Ar. Gr. I, p. 277, Nr. 154.



مان بودہ آنرا حذف کردہ میهمان گفتند, *mehmān* nennt man Jemand, der eine Zeitlang im Hause (*mēhan*,<sup>1</sup> d. i. *xānah*) eines Freundes und Genossen verweilt und ursprünglich war es *mēhanmān*, dieses kürzte man ab und sagte *mēhmān*.<sup>2</sup> — Diese Ableitung von *mehmān* (*mihmān*) aus *mēhanmān* (wörtlich: ‚im Hause bleibend‘) ist nicht nur dem Sinne nach einleuchtend, sondern auch lautlich durchaus möglich, da *n* vor *m* auch in سیمبرغ = *pehlewī sēmurg*,<sup>3</sup> avestisch *sāgna vieregha* abfällt. Auch kann ja die Pehlewiform مېمان (z. B. *Mēnōchirad* c. xi, 13, p. 38 ed. *PESHOTAN SANJANA, Bundehesch*, ed. *JUSTI* 28, 10) *mēhanmān* gelesen werden.<sup>4</sup> Dieses Suffix *-mān* steckt wol auch in dem Worte *dādman*<sup>5</sup> ‚Familie‘, also wol eigentlich ‚am (selben) Rauchfang sich aufhaltend, bleibend‘, vielleicht auch in *kiēt-mān* ‚Saatfeld‘ und in *qehrmān* ‚Geschäftsführer‘. Vgl. *Hö. Ar. Gr.* I, Nr. 292, p. 162 und *Hö. Schr.* § 105, p. 190 a. *-mān*.

Als selbstständiges Wort in der Bedeutung ‚Bewohner‘ meine ich *\*mān* in einem persischen Satze nachweisen zu können, welcher sich bei Ibn-al-Fakih (*Kitāb-al-Baldān*, ed. *DE GORKE*, p. 278, 16) findet. Dort heisst es: فقال افریدون وئش مانا کته آزاد کردی, *Aferidōn sprach: „Viele Hausbewohner<sup>6</sup> hast du frei gemacht.“*<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Fird.* p. 1085, v. 309; *S. A. Q.* Nr. 1055.

<sup>2</sup> Vgl. *Hö. Schr.* § 23, 4, b, p. 58 und unten s. همان.

<sup>3</sup> Vgl. *WERT'S Glossar zur Mēnōchiradausgabe* p. 132 und *Pahlavi Texts* III, p. 51 wie auch *DARMESTETER, Études Iran.* I, p. 262.

<sup>4</sup> Vgl. *Hö. Gr.* Nr. 579; auch *دود* ‚Familie‘ *Fird.* p. 453, v. 334; 1083, v. 309, eigentlich = ‚Rauchfang‘. *Hö. P.* S. p. 64. Zur Bedeutung vgl. russ. *дымъ* ‚Rauch, Bauernhof‘.

<sup>5</sup> *مانا کته* für *مانان کته*, mit Ausfall des anlautenden *n*, wie auch sonst in älterer persischer Schrift. Vgl. *شباروی* bei *Mnw.* p. 160, Z. 1 v. o. und *Hö. Schr.* § 23, 3, p. 58. Zu *katak* (*kadāy*) in der Bedeutung ‚District‘ vgl. *Hö. Ar. Gr.* I, p. 53, Anm. 2. Das *n* (im Plural auf *ān*) fällt auch im Dialect der Tadjik von Karategin aus, vgl. *CERAMUS, Mémorial sur les usages et usages des populations Turcomanes de l'Asie* p. 17, Anm. 8. Vielleicht sind auch Formen wie *فیرغ* und *فیرغ* bei den Byzantinern hierher zu ziehen; vgl. pärsend *Vergā*, *WERT P. T.* I, p. 81, Anm. 2 und *NICOLAI'S Uebersetzung des Tabari* p. 131, Anm. 1.

<sup>6</sup> *آزاد کردن* in der Bedeutung ‚befreien‘ (auch in der modernen Sprache) bei *Abul-Chair*, vgl. *ERNST, Sitzungsberichte der bayr. Akademie 1875 (philos.-philol. Cl.)* p. 152.

32. فَوْز, فَوْز, auch فَوْش, Fichte<sup>1</sup>. Ausser der oben beim Worte باغ (s. Nr. 6) angeführten Belegstelle findet sich فَوْز noch in Naṣīrī Chosrau's Diwān, p. 144, Z. 4 v. u. Das Metrum ist هزج: — — — — —

ای بی هنر و خوب بچهره خردت کـ  
خود شرم نیایدت از این قامتِ چون فَوْز<sup>2</sup>

o Untüchtiger und Schöner von Antlitz, wo ist deine Vernunft? Kommt dich nicht selbst Scham an wegen (dieses) deines fichten-gleichen Wuchses?

33. فُهاز, Leithammel<sup>1</sup>; vgl. Hb. Ar. Gr. 1, Nr. 454, p. 207; Naṣīrī Chosrau, Diwān, p. 143, Z. 10 v. u.; das Metrum ist خفیف: — — — — —

این رده بی شمار می بینی  
کور دارد شبان و لنگ فُهاز

du siehst diese Heerde ohne Zahl („ohne Grenze, uferlos“) sie hat einen blinden Hirten und einen lahmen Leithammel.<sup>4</sup>

34. هزارآواز, Nachtigall<sup>1</sup> S. F. p. 4, 15. Vgl. Naṣīrī Chosrau, Diwān, p. 65, Z. 6 v. u.; das Metrum ist هزج: — — — — —

ببانک خوش گرامی شد سوی مردم هزارآوا  
وزان خوار است زاغ آیدون که خوش و خوب نسواید  
هزارآواز چون دانا همه نیکو و خوش گوید  
ولیکن زاغ همچون مرد جاهل زارها خایید

<sup>1</sup> Die Wörterbücher geben noch die Formen فاجو, فاجو, فاشک in derselben Bedeutung an. Vgl. Ach. Comm. p. 88: *Naechs* „Kiefer“. S. F. p. 53, 10; *Mel. Ar.* 13, p. 490—491. Hb. Schr. § 39, 4, b, p. 90. Zu armen. փշ, *Cypresse* (aus dem Persischen entlehnt) vgl. Hb. Ar. Gr. 1, p. 207, Nr. 455. Agathangelos (ed. Tiflis 1882) c. 85, p. 372, Z. 11, v. o. Ueber das sonstige Vorkommen dieses Wortes in kaukasischen Sprachen vgl. M. O. 1, p. 52, 11; 11, p. 115. Doch kann ossetisch-tagaurisch *aŋzi*, dig. *nazi* „Fichte“ resp. *naž* (tagaur.), *naž* (dig.) „Tanne“ den persischen Formen unverwandt sein. Vgl. Taccieri, *История кабардского языка* (Изд. Печ. Тр. Общ. VII, p. 165 und 173).

<sup>2</sup> Eine, im Versuche verzeichnete Variante liest: خود شرم نیایدت ازین — was aber nicht in den Reim der Quatrette paßt. — Uebrigens findet sich schon in der älteren Litteratur für فَوْز das arab. صنوبر (Fird. p. 74, v. 223; W. p. 249, Z. 6 v. u.; Bostān p. 51, v. 213; Maw. p. 163), welches auch vom Armenischen entlehnt worden ist, vgl. Hb. Ar. Gr. 1, p. 277, Nr. 154.

durch schönen Gesang ward dem Menschen die Nachtigall wert — und daher ist der Rabe so gering geachtet, weil er nicht schön und lieblich singt. Die Nachtigall redet stets wol und gut wie der Weise — jedoch der Rabe drischt leeres Stroh wie ein törichter Mensch.<sup>1)</sup>

Daneben auch هزارستان, Nachtigall<sup>2</sup>; vgl. H. A. p. 58, Z. 4 v. u.; Qazwini I, p. 408 und Nāṣiri Chosrau, Diwān p. 240, Z. 4 v. o.; Metrum مضارع: — — — — —

از خن فراوان خوش بماند  
در تنگ قفسها هزارستان

wegen ihres vielen schönen Gesanges — bleibt die Nachtigall in engen Käfigen.<sup>3</sup> — Die verkürzte Form هزار s. bei BROCKHAUS, *Die Lieder des Hafis*, Bd. II, Nr. 155, 4, p. 77 und bei NOLDEKE, *ZDMG*, 45, p. 115, Z. 6 v. u.; *ibid* p. 128, Anm. 2.

35. همیشه بهار; Aen. Comm. p. 63, Nr. 111, setzt es = arab. *العالم خى* *sempervivum arboreum* (*hamēšah bahār* = Immerfrühling) ‚Hauswurz‘, wozu Aen. Ueb. p. 49, Nr. 136 und Muw. p. 90 zu vergleichen sind. Vgl. auch folgenden Auszug aus dem Ferhengi-Nāṣiri: همیشه جوان درختی است که برگهای همیشه سبز باشد و بتازی حى *Hamēšakjavan* ist ein Strauch, dessen Blätter stets grün sind und auf arabisch nennt man es auch *hai-ul-‘alam* und man nennt es auch *hamēšahbahār*.<sup>4</sup> — Surūrī sagt: که آذرین گلی خیری باشد در تحفه و در رساله حسین وفائی آمده که آذرین و آذرین گلی است زرد که در خراسان همیشه بهار گویند و شیرازیان *Adharyūn*<sup>5</sup> خیری و گاوجشم گویند in (den Wörterbüchern) *Tuhfah* und *Rasalah-je-Husain Vafāji*<sup>6</sup> steht, dass *adharyūn* und *adhargūn*<sup>7</sup> eine Blume ist, welche man in Churāsān *hamēšahbahār*

<sup>1</sup> Wörtlich: ‚künt Diesteln wieder‘ (nach Art der Kameele und Esel). Zu راز vgl. S. F. p. 53, 1; S. A. Q. Nr. 1317 ff. Vgl. Sanāji, *Ḥadiqa* p. 11, ultimo: تو راز مخا ‚Sprich keinen Unsinn‘; vgl. Schürer, *Sefer Nameh*, p. 306, Z. 6 v. u.

<sup>2</sup> *Calendula officinalis* ‚Ringelblume, Todtenblume‘; Aen. Ueb. p. 17, Nr. 43; *Ha. Schr.* § 19, 6, p. 45.

<sup>3</sup> Nach Aen. Ueb. p. 59, Nr. 177.

<sup>4</sup> Vgl. SALAMANN, *Mel. As.* IX, p. 454 ff. und p. 522, Nr. 46; 523, Nr. 47.

<sup>5</sup> Nach dem Bundeh. (ed. JURY, p. 66, 14; in Pärzendzeichen) ist die Blume *adharyūn* dem Genius Atar geweiht; vgl. WAZ, *P. T.* I, p. 104; *ZDMG*, 48, p. 490.



nennt und die Bewohner von Schirāz nennen (dieselbe) *chāri* und *gāvešm*.<sup>1</sup> Von derselben Pflanze ist wol auch Bundehesch, p. 66, Z. 5 v. u. (ed. JUSTI) die Rede, wo *hamak hamēšak vahār*<sup>2</sup> „aller *hamēšakevahār*“ zu lesen ist.

36. *jemals*, هرگز; vgl. Ho. Gr. p. 244, Nr. 1092; Schr. § 40, 4, p. 91; Hb. P. S. p. 105, 226. Es wird genügen, aus dem Diwān des Nāṣiri Chosrau ein Beispiel für dieses Wort anzuführen. Metrum: — — — — — | — — — — — | — — — — —

توبه کند شیر ز شیرى هگز  
گرچه شتر کاهل و بی حیت است

„tut der Löwe jemals Busse seines Löwenmutes wegen, (denn was ficht es ihn an,) ob auch das Kameel träge und ohne Temperament ist.“

37. *wahrscheinlich, vermutlich*;<sup>3</sup> vgl. Nāṣiri Chosrau, Diwān, p. 4, Z. 10 v. o.; das Metrum ist: — — — — — | — — — — — | — — — — —

اگر گوئی این در قران نیست گویم  
همانا نکو می ندانی قرائرا

„wenn du sagst: dieses steht nicht im Koran, so sage ich: vermutlich kennst du den Koran nicht recht.“ Ebenso auch in Nāṣiri Chosrau's Sefernāmeḥ, ed. SCHÜRRER, p. 90, Z. 4 v. u. Die entsprechende Pehlewiform *humānāk* wird gewöhnlich *humānāk* gelesen,<sup>4</sup> doch kann hierfür — trotz der Pāzendform — auch *hammānāk* gelesen werden.

WEST übersetzt es durch „marigold“. Der persische Name *خجسته* (Qazwini I, p. 271) geht wol auch auf die mythologische Bedeutung dieser Pflanze zurück.

<sup>1</sup> = Rindsaug. arab. *عين البقر*; Muw. p. 56, ult. setzt es gleich *بهار*; vgl. Qazwini I, p. 276. Aen. Ueb. p. 32, Nr. 83 hat *Anthemis nobilis* L., römische Kamille.

<sup>2</sup> Diese Pflanze war dem Genius Art geweiht; *vahār* bedeutet nach dem Bundehesch (p. 65, Z. 5 v. o.) eine wildwachsende, duftende Pflanze; vgl. WEST, l. c., p. 102, 104.

<sup>3</sup> Vgl. Fird. 296, v. 248; 221, v. 1655; Wis 131, 8 u. 11 v. u.; 268, 7 v. o.; 304, 4 v. o.; 306, 9 v. u.; 370, 6 v. u.; 390, 10 v. u.; 311, 7 v. o.; auch *همانکه* Fird. p. 189, v. 1079; 381, v. 37; 1037, v. 1303; Bostān I, v. 125, p. 19; v. 228, p. 53; II, v. 377, p. 178; vgl. NÖLDEKE, ZDMG. 45, p. 124, Z. 4.

<sup>4</sup> Vgl. Ho. Gr. p. 247, Nr. 1102; Hb. P. S. p. 106. Ueber *n* aus *a* vor *n* vgl. Ho. Schr. § 6, 2 a).

die ältere neupersische Form *hamānā*, welche auf *hamānāk* zurückginge und dann später in *hamānā* verkürzt wäre, liegt noch in einem Gedichte des Hakim Firōz Maschriq<sup>1</sup> vor, welches Ernā in den *Morgenländischen Forschungen* p. 41 veröffentlicht hat. Hier zwingt das Metrum هزج<sup>2</sup> die letzten drei Silben يَهْمَانَا zu lesen, oder مَاهِمَانَا. Zum Uebergang von *am* in *m* vgl. oben Nr. 31, s. مِيهْمَان.

38. هَنگفت 'dick, grob', von Kleidern; wol gebildet aus *han*<sup>3</sup> + \**guft* 'gewebt', für älteres \**caft*, hiesse also wörtlich '(dick) zusammengewebt'. Vgl. armen. *qanhanim* 'seiden-, eigentlich 'gold-durchwebt' bei Hb. *Ar. Gr.* I, Nr. 227, p. 149. Vgl. auch Ho. *Schr.* § 26, 3 a, p. 64. Die einzige Belegstelle, welche mir zu Gebote steht und die auch von den mir zugänglichen Originalwörterbüchern angeführt wird, sind folgende Verse aus Sa'āji's *Hadīqa*,<sup>4</sup> p. 51, Z. 4 v. u.:

جامه کهنه رفی واندوه است \* جامه نو ز دولت انبوه است

بهترین جامه بود هنگفت \* مر مرا اوستاد چونین گفت

ein altes Kleid bedeutet Krankheit und Gram — ein neues Kleid, eine Fülle von Glück; das beste Kleid aber ist das grobe,<sup>5</sup> so sagte mir der Meister.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. über diesen Dichter Ernā, 'Neupersische Litteratur', im *Grundriss der iranischen Philologie*, Bd. II, p. 218.

<sup>2</sup> — — — | — — — | — — —

<sup>3</sup> Vgl. Ho. *Schr.* § 96, s. *an*-, *han*-, p. 157.

<sup>4</sup> Der hier in Betracht kommende Abschnitt führt den Titel: فی رویه الاتواب واللوای, 'Ueber den Traum von Kleidern und Farben.'

<sup>5</sup> Der Dichter meint hier das Gewand der Asketen.

## Anzeigen.

---

PAUTZ, Dr. OTTO, *Muhammed's Lehre von der Offenbarung*, quellenmässig untersucht. Leipzig (HERRICH) 1898. VII und 304 S. gr. 8. M. 8.

Das vor mir liegende Buch, dessen in andern Zeitschriften bereits gedacht worden ist,<sup>1</sup> möge auch an dieser Stelle jedermann aufs wärmste empfohlen werden. Wer immer für mohammedanische Theologie sich interessiert, findet in dieser mit Sachkenntnis und Liebe zur Sache verfassten Abhandlung über alles, was mit Muhammed's Offenbarung zusammenhängt, den gewünschten Aufschluss. PAUTZ hat sein Werk nicht nur für den engen Leserkreis der Orientalisten bestimmt: sein Ziel war, ein gemeinverständliches Buch über den Korän und dessen Lehre vom Standpunkte der Theologie zu schreiben. Dieses Ziel hat der Verfasser wohl auch erreicht. Doch dürfte das Buch auch jedem Arabisten willkommen sein. Wer den Korän im Urtexte lesen, richtig übersetzen und wirklich verstehen will, dem steht in unserer Schrift ein Nachschlagewerk zu Gebote, das ihn sowohl in sachlichen, als auch in sprachlichen Dingen nicht allzu oft im Stiche lassen dürfte. Wie der Titel des Buches erwarten lässt, bringt uns PAUTZ eine kritische Abhandlung über den Islam, wie dieser auf dem Korän aufgebaut ist, indem er dabei die ganze

---

<sup>1</sup> So insbesondere von GOLDZIEHN im *Archiv für Religionswissenschaft* 1899.



bisher erschienene einschlägige Literatur berücksichtigt, die orientalische ebenso wie die abendländische. So kann der Leser alles, was der Koran zu glauben vorschreibt, — objectiv und subjectiv — beurtheilen; er erfährt nicht nur, in welchen europäischen Werken er sich Raths erholen kann, er findet auch die Erklärungen der bekannten arabischen Commentatoren, des Beidawi und der beiden Galal (sic! galalein ist arabischer Dual = der beiden Galal, nicht des Galalein, denn es sind damit zwei Männer namens Galal gemeint) erläutert.

Im Folgenden gebe ich eine Uebersicht über den wohlgeordneten Inhalt des Buches. Nachdem PAUTZ in der Einleitung, aus der immer wieder seine Begeisterung für das Araberthum spricht, den Zweck seines Buches mitgetheilt und dem Leser etliche wertvolle Winke gegeben hat, theilt er den Stoff seiner Abhandlung in vier Capitel. Im ersten spricht er von ‚Muhammed's Prophetenbewusstsein‘: da behandelt er in drei Paragraphen zuerst ‚das erste Auftreten der Offenbarung bei Muhammed‘, hierauf ‚die Uebermittlung der Offenbarung‘ und an dritter Stelle ‚Muhammed und die zeitgenössischen Wahrsager und Dichter‘. Im zweiten Capitel wird ‚das Wesen der Offenbarung‘ dargestellt, der Stoff theilt sich hier wieder in drei Abschnitte ‚Offenbarungsbegriff‘, ‚die universale Bestimmung der Offenbarung‘ und ‚Muhammed's Stellung zur früheren Offenbarung‘. Mit dem dritten Capitel wendet sich PAUTZ dem ‚Glaubensinhalt der Offenbarung‘ zu: auf die Erklärung der ‚Gotteseinstellung‘ folgt ‚das Verhältniß zum Heidenthum und zu christlichen Dogmen‘ und etliches aus der ‚Eschatologie‘. Im vierten und letzten Capitel behandelt der Verfasser ‚die Träger der Offenbarung‘, nämlich ‚das Prophetenthum‘, ‚die Wunder‘ und ‚die Strafgerichte‘. So wie das ganze Buch symmetrisch eingetheilt ist, ist auch die Darstellung durchaus klar. Der Verfasser hat entschieden viel Mühe aufgewendet und auch mit besonderer Vorliebe für seinen Gegenstand gearbeitet. Hiefür spricht der Schluss. Da schwärmt PAUTZ förmlich für Muhammed und das Araberthum überhaupt, vertheidigt Muhammed gegen alle Angriffe puncto Ehrlichkeit und bewundert die Sprache

des Korān. Daher hat er sich die Mühe nicht verdrissen lassen, eine äusserst wertvolle Terminologie zu begründen, die jedem Uebersetzer willkommen sein kann. Im Verzeichnis der transcribierten arabischen Wörter findet man eine Menge solcher mit Hilfe unserer Wörterbücher oft nur schwer richtig widerzugebender Specialausdrücke. Auch eine Liste aller der vielen Korān-Stellen, die PAUTZ im Verlauf seiner Vorträge citiert, desgleichen aller Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testamente wird jedem Korānleser nutzbringend sein. — Es würde mich zu weit führen, wollte ich in die Einzelheiten des Buches weiter eingehen. Auf einen Punkt möchte ich jedoch die Philologen noch aufmerksam machen: bei der Erklärung von Etymologien citiert PAUTZ manchmal auch dort die Ansicht arabischer Lexikographen und Commentatoren, wo occidentale Gelehrte schon längst annehmbarere Auslegungen zustande gebracht haben (z. B. betreffend *ابليس*, *ادريس* u. dgl.). Auch bei einigen aus anderen semitischen Sprachen herangezogenen Etymologien liesse sich hie und da eine Ergänzung beibringen: so heisst es z. B. p. 69 Anm. 1. *مَلَكَةٌ*, Sing. *مَلَكٌ* (hebr. *מַלְאָכָה*, syr. *ܡܠܟܐ*) ist, worauf der Pluralis fractus hindeutet, äthiopischen Ursprungs. Vgl. *መልአክ*: *mal'ak* „Engel“ Pl. *መልአክት*: *malā'ekt*. A. DILLMANN, *Lex. Aeth.* p. 48.<sup>4</sup> Ich denke, dass der Plur. fractus der Form *مَفَاعِلَة* allein für diese Annahme nicht ausreicht, da er sowohl im Arabischen als auch im Sabäischen häufig genug vorkommt. Die Wurzel *lk* findet sich sowohl im Arabischen als auch im Aethiopischen. Zur Ableitung und zur Bedeutung vgl. *ἀγγέλως* und *ἀγγέλλειν*, neupers. *فرستاد* *fīristā* (armen. *հրեշտակ հրեշտակ* *hrestak*) „Engel“ gegenüber *فرستادن* *fīristādan* „schicken“. Auch über *صف* p. 123 und *هيمان* p. 136 liesse sich mehr sagen. Ob *عيسى* „Jesus“ = *עסא* „Esau“ ist, darüber liesse sich debattieren. Beidāwī sagt: *وعيسى بالعبرية إيسوع*. Kann nicht Consonantenpermutation vorliegen, wie sich eine solche z. B. in arab. *قوس* „Bogen“, pl. *قوسى*, hebr. *קושי*, syr. *ܩܘܨܐ*, äth. *ቀስት*, assyr. *kaštu*; äth. *ብሔረ*: *bē'esl* „Mensch“ gegenüber *ሰበሐ*: *sab* „Leute“, *እግዚእ*: *egzi* „Herr“ und pl. *እግዚዓት*: *aga'ext* findet? *ዘጋግሰ* *Jhōṣā*, später *ዘጋግሰ* gehört zur *Vjē*, *عيسى* *'isa* zur *V'sj*. Bei *زقوم*, dem Namen des Höllenbaumes, p. 218,

wäre es nicht uninteressant zu erwähnen, dass die Türken das Wort auch *zykym* aussprechen und jetzt darunter den ‚Oleander‘ verstehen.

Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

V. FAUSBÖLL, *The Dhammapada*, being a collection of moral verses in Pāli, edited a second time with a literal latin translation and notes for the use of Pāli students. London, Luzac & Co. 1900. (xvi und 94 S. 8°.)

Etwas auf indologischem Gebiete recht selten Eintretendes ist FAUSBÖLL's Dhammapada-Ausgabe beschieden gewesen: die Notwendigkeit einer zweiten Auflage. Niemand wird die Würdigkeit von Autor und Buch bezweifeln. Schon die erste Ausgabe von 1855 war im Ganzen eine so vortreffliche Leistung, dass sie selbst jetzt noch neben allen sonstigen Pāli-Ausgaben sich mit allen Ehren sehen lassen kann. Auch den Titel des Werkes: ‚Sammlung von Worten (oder Sprüchen) der Wahrheit‘ oder ähnlich, der noch 40 Jahre später gelegentlich falsch<sup>1</sup> übersetzt worden ist, hat er mit feinem Sprachverständnis schon damals annähernd richtig als ‚Sammlung von Versen (oder auch von Worten oder Sätzen) der Religion‘ erklärt. Freilich hatte die erste Ausgabe auch ihre Fehler, aber sicherlich nicht viele, die dem Herausgeber zur Last fallen, wenn man das damalige Stadium der Pāli-Philologie in Betracht zieht. Das handschriftliche Material, das ihm vorlag, war kein glänzendes. Dessen Unzulänglichkeit macht sich namentlich in den beigegegebenen Auszügen aus Buddhaghosa's Commentar recht fühlbar. Wohl zum Theil darum, und weil doch ohnehin eine vollständige Ausgabe des Commentares

<sup>1</sup> Zum Beweis wovon die Hindeutung auf eine einzige Stelle genügen mag. Samy. Nik. 1, 10, 6 (Feer Bd. 1, S. 209) lesen wir: . . . *Anuruddho rattiyā paccussamagum paccutthāya dhammapadāni bhāseti* = ‚Anuruddha stand in der Morgendämmerung auf und recitirte dhamma-Sprüche‘. Kann man wirklich ‚Fuss Spuren der Religion‘ oder ‚Wahrheitspfade‘ recitiren? Vgl. auch Ref. ZDMG. 46, 734–6 u. WZEM. VII, 358, Anm. 1. Richtig ist auch L. v. SCHACKEN's Titel-Übersetzung ‚Worte der Wahrheit‘, Leipzig 1892.



schliesslich notwendig ist, hat FAUSBÖLL, sehr mit Recht, in die zweite Ausgabe die Commentar-Excerpte nicht wieder mit aufgenommen. Auch der spezielle praktische Zweck, dem dieselbe dienen soll, machte diesen Verzicht ratsam. Nach Titelblatt und Einleitung soll sie zugleich als Lesebuch von Anfängern gebraucht werden.<sup>1</sup>

Einzig aus diesem Zweck heraus ist auch die von der ersten Auflage (vgl. aber auch schon S. 112 derselben) abweichende Art der Text-Restitution zu beurteilen. Wo der überlieferte Text gegen das Metrum verstösst, modificirt F., um einwandfreie Verse zu schaffen, einzelne Wortformen je nach den metrischen Anforderungen, lässt Wörtchen aus u. dergl. Dieses Verfahren wäre, was F. natürlich selbst am besten weiss, — ausschliesslich wissenschaftlich betrachtet — nicht zu billigen, aus mehreren Gründen.

Erstens ist es nicht zu erweisen, ob alle Verse bei ihrer ursprünglichen Abfassung metrisch richtig waren. Der Commentator zur Saddantī, Ākhyātakappa Regel 236, ist jedenfalls der entgegengesetzten Ansicht. Er constatirt, dass manche Gāthā's zu viel oder zu wenig Silben oder Pāda's hätten: *anādhikakkharapāda gāthāyo dissanti*, und citirt dann aus einer Abhidhammaṭṭikā die Worte *bhagavā pana vacanānaṃ lahugarubbhāvaṃ na gaṇeti, bodhaneyyānaṃ pana ajjhāsayānulomato dhammasabhāvaṃ avilomanto tathā tathā desanāṃ niyyāmetitī (?) na kiñci akkharānaṃ bahubhāvo appatā vā codatabbā ti*, 'dem Erhabenen kam es nicht an auf prosodische Kürzen und Längen seiner Worte, sondern er richtete seine Lehrreden nur nach dem Gesichtspunkt ein, dass er den geistigen Bedürfnissen der zu Erweckenden gerecht würde und den Sinn seiner Lehre nicht verkümmerte; und darum ist die Ueber- oder Minderzahl der Silben nicht zu moniren'. Vgl. auch CHILDERS, *JRAS.*, N. S. IV, S. 328.

Zweitens kann, selbst ursprüngliche metrische Richtigkeit der Verse vorausgesetzt, niemand sicher wissen, durch welche Art Cor-

<sup>1</sup> Es sei bei dieser Gelegenheit gleich auf ein weiteres Pāli-Lesebuch, den *Pāli Reader with notes and glossary* von FAUSBÖLL's tüchtigem ehemaligen Schüler DIETRICH ANDERSEN, London, Leipzig, Copenhagen 1901, M. 5, 50 bei HARRASSOWITZ, hingewiesen.

ruptel das Metrum später gestört worden ist. Es ist Tausend gegen Eins zu wetten, dass in einer Reihe von Fällen durch eine Correctur nach subjectivem Ermessen an Stelle des einen Fehlers der Textüberlieferung nunmehr zwei oder mehr treten, wenn auch auf der anderen Seite in manchen Fällen die Berechtigung von F.'s Verbesserungen sehr einleuchtet, wie z. B. *arhati* statt *arahati* Str. 9, 10, 98 etc., *hessati* statt *bhavisati* Str. 228, u. a.

Drittens hat F. trotz der Anwendung seiner Emendationsmethode doch keinen Text von durchgehender metrischer Richtigkeit geschaffen: s. die Strr. 7, 9, 271, 302, 307.

Viertens hat er seinem Princip zu Liebe wiederholt höchst imaginäre Formen construiert, die mindestens nirgends belegt sind: so *pajinā* (wenigstens vorgeschlagen, s. S. vii) für Skr. *prajā* und im Pāli gewöhnliches *paññā*, *kayrātha* statt *kayirātha* (z. B. Str. 25; 313), *kayrā* statt *kayirā* (Str. 43, 53, 61 u. öfter) u. a.; es ist auch nicht besonders wahrscheinlich, jedenfalls nicht so ohne Weiteres anzunehmen, dass *hareyya*, welches F. in Str. 389 dem Metrum zu Liebe für *pahareyya* einsetzt, wirklich synonym mit diesem sei und 'schlagen' bedeute.

Fünftens können die metrischen Verstösse darin ihren Grund haben, dass das Dhammapada, wie vielleicht alle alten Werke des Pāli-Canons, anscheinend aus einem anderen Pāli-Dialekt<sup>1</sup> in das literarische Pāli übersetzt ist, da die grammatisch äquivalenten Formen des literarischen Pāli natürlich nicht immer auch metrisch denen des originalen Dialektes gleichwertig waren. Die metrisch richtigen Formen einzusetzen, könnte dann doch nur heissen, die Formen des ursprünglichen Dialektes zu restituiren. Aber einmal können wir diesen höchstens vermuten, und zweitens würden gerade die echten Formen, da das Dhp., wenn ich Recht habe, eine Uebersetzung ist, dann als Sprengstücke in einer ganz fremden Umgebung stehen.

Von Einzelheiten, die mir der Correctur bedürftig erscheinen, mögen folgende hervorgehoben werden. Str. 6 übersetzt F. das Verb *yamāmass* auch in der zweiten Ausgabe wieder mit 'moriemur'. Da

aber in Str. 5 und 6 es sich um Beilegung von Feindschaften handelt, wozu *moriemur* nicht passt, da ferner im Dhātupāṭha von BÖHTLINGER'S Pāṇini-Ausgabe 1, 1083 *yama uparame*, also = ‚aufhören‘, vorliegt, wie ja auch Buddhaghosa zu unserer Str. Dhp.<sup>1</sup> S. 110 zunächst mit *uparamāma* erklärt (worauf freilich auch er in der Richtung von F.'s Erklärung abirrt), und da diese Bedeutung auf's Beste in den Zusammenhang passt (Die Gegner kommen nicht zur vernünftigen Erkenntnis ‚Wir wollen jetzt aufhören‘; nur wenn sie zur Vernunft kommen, haben Feindschaften ein Ende), so muss ‚*moriemur*‘ wohl im angegebenen Sinne geändert werden. Gefühl hat übrigens auch F. das Richtige, wie erste Auflage S. 110, Z. 3—1 v. u. beweist.

In Str. 42 ist *verivā* der ersten und zweiten Auflage doch wohl in *verī* (N. S. m. von Skr. *vairin*) *vā* zu trennen; die Bildung *verivā* ist unwahrscheinlich (unter anderm z. B. deshalb, weil im Pāli Stämme mit Auslaut *i* nicht Suffix *-vat*, sondern *-mat* anzunehmen pflegen), obwohl auch CHILDERS dasselbe in's Wörterbuch aufgenommen hat. Uebrigens geben ja auch zwei Mss. sogar *verī vā*.

Str. 53: *mālāguṇa bahū* ist wohl nicht = ‚multa genera sertorum‘, sondern = ‚viele Kranzschmüre‘, d. h. ‚Kränze‘ oder ‚Guirlanden‘, vgl. auch *mālāguṇa* im P. W.

In Str. 55 ist *alagandho* in erster und zweiter Auflage wohl kaum richtig mit ‚*praeclarus odor*‘ wiedergegeben und vielmehr mit ‚Geruch der Tugend‘ zu übersetzen, sodass der auch vom Comm. 1. Auflage S. 254 richtig erkannte Sinn der ganzen Strophe ist: ‚Sandel, Tabernaemontana Coronaria, blauer Lotus und Jasmin — von diesen (logisch besser wäre: diesen gegenüber) ist der Geruch der Tugend der höchste‘.<sup>2</sup> Str. 56 ist deutlich nur eine andere Version und Str. 54 eine andere Formulierung desselben Gedankens.

<sup>1</sup> ‚Pāli‘ in allgemeinem Sinne genommen, in dem es die damalige lebende Sprache von ganz Vorderindien bezeichnet, von der das eigentliche, literarische Pāli nur einen besonderen lokalen Dialekt bildete. Darüber und über die Spuren, die auf einen solchen Übersetzungsvorgang hinweisen, s. mein noch ungedrucktes Werk über die Pāli-Sprache.

<sup>2</sup> Entsprechend auch WERNER, *ZDMG*, xiv, MAX MÜLLER *S. B. E.* 1 und L. v. SCHÖNCKER, *Worte der Wahrheit*.



Zu Str. 70 ist zu bemerken, dass *samphataadhammanap*, von F. durch ‚ornatorum statuum‘ in der ersten Auflage, und durch ‚ornatissimorum‘ in der zweiten wiedergegeben,<sup>1</sup> von CHILDERS im Dict. als Aequivalent von *samphata*<sup>2</sup> aufgefasst wird, und dass SENART *J. As.* 9. Sér. T. 12, S. 268 ihm zustimmt; auch M. MÜLLER und scheinbar L. v. SCHNORR übersetzen dementsprechend.

In Str. 93 wird *ahāra* nicht nur wörtlich = ‚Speise‘, sondern in dem erweiterten Sinne zu fassen sein, in dem es auch die Sinneswahrnehmungen (Speise des Geistes) mit einschliesst, wie z. B. Majjh. Nik. 1, 9. (TRESCHEKNER'S Ausgabe S. 47 f.).

Str. 109: *vaddhāpacayino* mit ‚(virtute) provectiores . . . venerantis‘ zu übersetzen liegt kein Grund vor; es heisst einfach ‚dessen, der die Alten ehrt‘.<sup>3</sup>

Str. 141: *thaṇḍilavāyika* heisst nicht ‚cubatio in loco sacro‘, sondern ‚das Liegen auf blosser Erde‘,<sup>4</sup> denn auch Skr. *sthaṇḍila* heisst die ebene, blosser Erde.

In Str. 175 scheint F. *niyanti* als 3. Pl. Pass. von *ni* ‚führen‘ zu betrachten,<sup>5</sup> da er ‚tolluntur‘ übersetzt. Grammatisch ist das ja allerdings möglich, der Zusammenhang aber lässt es doch geratener erscheinen, die Form als 3. Pl. von *ni* (d. i. *nir*) + *yā* aufzufassen, wie ja auch CHILDERS richtig gesehen hat, und also zu übersetzen: ‚Die Weisen gehen hinaus, d. h. kommen los aus der (Verstrickung der) Welt, nachdem sie Mara sammt seinem Heere besiegt haben‘.

In Str. 202 ist die Uebersetzung von *khandha* mit ‚elementa‘ schwerlich zu billigen, denn unter den Worten ‚non sunt elementis aequales dolores‘ wird niemand sich Etwas vorzustellen vermögen. *Khandha* ist ausserdem nicht = ‚elementum‘. Freilich standen dem Uebersetzer hier erhebliche Schwierigkeiten im Wege, die man billiger Weise in Rechnung setzen muss. Mit der ungelenkten lateinischen Sprache einen so subtilen Begriff wie den der *khandha*'s auszu-

<sup>1</sup> Aehnlich von WEBER a. a. O. mit ‚wohlgepflegt‘.

<sup>2</sup> So auch M. MÜLLER und L. v. SCHNORR; WEBER zweideutig ‚die Gereinigten‘.

<sup>3</sup> So auch WEBER, L. v. SCHNORR und wohl auch M. MÜLLER.

<sup>4</sup> Wie auch M. MÜLLER.

drücken ist wohl überhaupt hoffnungslos. Nicht einmal die modernen Cultur-Sprachen dürften im Stande sein, einen adäquaten gleich kurzen Ausdruck dafür aufzubringen. F. bedarf nicht meiner Belehrung über die Thatsache, dass die fünf *khandha's* die fünf verschiedenen Canäle sind, durch die der Eindruck des Seins der (in Wirklichkeit nicht vorhandenen) Welt der Erscheinungen uns zugeht, oder die fünf Richtungen der Wirkung dieses Eindruckes. Mangels eines einzigen kurz zusammenfassenden und alle Elemente des Begriffes in sich vereinigenden Wortes bleibt uns nichts Andres übrig, als mit einem neutraleren Ausdruck, wie 'Erscheinungswelt', 'Existenz' oder 'Welt' zu übersetzen unter dem unausgesprochenen Vorbehalt, dass sich's um eine thatsächlich nicht seiende Welt und um eine fünf-fache Vermittelung der Einbildung von ihrer Existenz handelt. Offenbar war F.'s Absicht eine ähnliche. Aber 'elementa' ist nicht neutral genug. Es weckt die Vorstellung einer materiellen Constitution der Welt, also von allen möglichen Vorstellungen gerade diejenige, die am meisten vermieden werden soll. Der Satz bedeutet: 'Es giebt keine Leiden, die dem Leiden der Existenz' oder 'der Einbildung der Existenz (und den Consequenzen daraus) gleichkämen'.<sup>1</sup>

Str. 240 ist doch wohl zu übersetzen: 'Wie der aus dem Erz selbst entstandene Schmutz (d. i. Rost oder Oxyd), obwohl er aus ihm selbst entstanden ist, es auffriest, ebenso bringen den, der wider die Reinheit verstößt, seine eigenen Thaten in die Hölle', während F. den Nachsatz wiedergiebt: *ita modum transgredientem sua facinora trahunt ad inferos*. Der Stein des Anstoßes ist *dhona*, von dem F. in der Anm. dazu S. 55 sagt, es sei 'yet unintelligible both as to its etymology and as to its meaning', und das Wiener *ZDMG.* xiv S. 64 aus *droya* ableitet. Da aber *dhona* ziemlich deutlich im Gegensatz zu *mala* 'Schmutz' steht, das auch in der folgenden Str. 241 eine Rolle spielt, so muss es 'Reinheit' bedeuten (als substantivirtes Nentrum von *dhona*). Die Bedeutung 'rein' oder 'frei' (vom Reali-

<sup>1</sup> Auch L. v. Schopenhauer hat sehr passend 'Schmerz des Daseins', wenn es auch, wie S. 142 ergibt, nicht auf dem Wege dazu gelangt, den ich für den richtigen halte.

tätsglauben und der daraus resultirenden Willensrichtung und praktischen Bethätigung) passt überall, wo *dhona* vorkommt. So S. N. S. 62, Str. 351 = Therag. No. 1271, ihn, der Geburt und Tod vollständig überwunden hat und frei ist (vom Realitätsglauben)<sup>1</sup>; S. N. S. 149, Str. 786, der (vom Realitätsglauben) Freie hat gegenüber keinem Dinge in der Welt die verkehrte Idee, dass es entstehe oder vergehe; Illusion und Einbildung hat er abgelegt<sup>2</sup>; ebd. S. 153, Nr. 813, der Reine glaubt in Folge dessen (weil er vom Realitätsglauben frei ist) nicht: dies habe ich gesehen, gehört oder . . .<sup>3</sup>; Majjh. Nik., Sutta 56, Ausgabe von TRESCARNE: Vol. 1, S. 386: 'Des Erhabenen, der . . . die Fesseln zerbrochen hat und erlöst ist, der . . . frei ist (*dhonassa*) . . .'<sup>4</sup> Es liegt also nicht zu fern, *dhona* als P. P. P. auf -na von der Wurzel abzuleiten, von der Pali *dhocati* 'waschen' kommt, wenn auch eine derartige Bildung recht ungewöhnlich ist. Aber was muss man im Pali alles anerkennen, das wider die 'Regeln' ist. Es wäre wohl an der Zeit, die Macht der Tyrannis 'Regel' etwas zu verkürzen. Grammatische Regeln sind keine Naturgesetze, sondern Abstractionen, aus einer Anzahl von Einzelercheinungen, und haben daher nur so lange Geltung, als noch keine Fälle gefunden sind, die nicht unter sie passen.

Str. 279: *sabbe dhammā anattā* bedeutet doch 'die gesamte Welt ist Nicht-Ātman' oder 'enthält in sich keinen Ātman', 'kein seiendes Princip', statt F.'s 'sui impotentes sunt'. Wendungen in diesem Sinne gehören zu den stehendsten in der buddhistischen Literatur.

In Str. 311 sieht es so aus, als ob die Uebersetzung von *sāmaññap*, das Asketenschaft bedeutet,<sup>1</sup> mit 'communitas Samanarum' zu Stande gekommen wäre durch einen Compromiss zwischen der nunmehr erkannten richtigen Ableitung des Wortes *sāmañña* (von *sa-maṇa*) und der an sich möglichen, für unsere Stelle aber falschen von *samāna* (gemeinsam), die in der Uebersetzung 'communitas' der ersten Auflage sich geltend machte. Wenn in Str. 19 und 20 es nicht wahrscheinlicher wäre, dass F. mit 'congregatio Samanarum' das

<sup>1</sup> So auch WEBER, MAX MÜLLER, L. V. SCHROEDER.



Wortspiel andeuten wollte, das im Text *gāvo* und *sāmañña* vielleicht verknüpfen soll,<sup>1</sup> so würde das zu Str. 311 Gesagte auch für die letzteren gelten.

Str. 322: *attadanto tato varan* heisst nicht ‚per se domitus adhuc praestantior‘, sondern „. ist besser als jene“ (vorher aufgezählten Dinge).

Die Vermutung S. 72 Anm. 5 zu Str. 324 und schon S. 9 Anm. 2 zu Str. 33, dass *dunnivārayo* ein Fehler für *dunnivāriyo* sei, ist unbegründet. Man wird diese Bildungen auf *-aya*, die häufiger vorkommen, als Verbaladjectiva auf *-a* (entsprechend *dukkara* etc.) vom Causativstamme anzusehen haben. Andere Beispiele sind *dummocayam* ‚schwer zu lösen‘ im Dhṛp.-Comm., F.'s 1. Aufl. S. 412, Z. 15, *duciññāpaya*, *duciññāpaya* Samy. Nik., Feer Bd. 1, S. 138, *duddamayo* ‚schwer zu bändigen‘ Therag. No. 5, u. a. Auch *supadālaye* in Aśoka's Khāsi-Ed. v und *duṣampatipādāya* des ersten Säulenedictes wird vielleicht so aufzufassen sein.

In Str. 342 und 343 ist die Uebersetzung ‚serpant‘ für *parissappanti*, auf verfolgte Hasen bezogen, doch kaum am Platze.

*Dhammārāmo* von Str. 364 heisst natürlicher ‚wessen Ergötzen die Religion ist‘, als ‚cui religio hortulus‘.

*Samkhārā* von Str. 368 heisst nicht ‚naturae‘, sondern ‚die falschen Einbildungen (von der Realität der Welt)‘ (wörtlich ‚Constructionen‘), und der ganze Pāda also: ‚Der erreicht den stillen Hafen, das Glück des Zur-Ruhe-Kommens der materialistischen Einbildungen.‘ Doch darf ich darüber mit FAUPEL nicht rechten, solange ich meine von der herrschenden Auffassung von Buddha's Lehre in grundlegenden Punkten abweichende Erklärung derselben noch nicht dargelegt habe.

Str. 401: *āragga* heisst nicht ‚Pfeilspitze‘, sondern ‚Spitze einer Ahle‘.

Eine kleine Reihe unwichtigerer oder zweifelhafter Corrigenda übergehe ich.

<sup>1</sup> So auch von L. v. SCHNORREN S. 138 aufgefasst.

Zum Nutzen für eine dritte Auflage seien folgende Druckfehler notirt. Ich möchte ausdrücklich bitten, die Aufzählung nicht als Tadelsvotum gegen F. aufzufassen. Wer wie F. seine Sehkraft bis auf ein Minimum im treuen Dienste für die Wissenschaft verbraucht hat, bei dem sind Druckfehler beinahe als Ehrenmale anzusehen.

S. 5 Z. 4. *volut* zu corr. in *velut*, S. 6 Z. 4. *suggatim* in *suggatip*, S. 10 Str. 37. *\*bhandhana* in *\*b°*, S. 10 Str. 40. *thapetvā* in *thapetvā*, S. 11 Z. 10. *cohihebunt* in *cohibebunt*, S. 13 Z. 8 der Punkt nach *scindens* zu tilgen, S. 19 Z. 5. *omitenda* zu corr. in *omittenda*, ebenda Z. 9 v. u. 83 in 80, S. 20 Str. 86. *saduttaraṃ* in *suduttaraṃ*, S. 26 Z. 2 v. u. *yaco* in *yaço*, S. 27 Z. 10 v. u. *animadvertentis* in *animadvertens*, S. 34 Str. 148. *idam* in *idam*, S. 38 Str. 166. *atthadattham* in *attad°*, S. 52 Z. 6. *tunhṃ* in *\*him°*, S. 56 Str. 251. *nadi* in *nadi*, S. 58 Z. 1. *\*eejja°* in *\*vajja°*, S. 70 Z. 3. *saṃkilīthāṇ* in *\*ḥh°*, S. 74 Z. 2. *sahāyita* in *\*yata*, S. 82 Str. 369. *bhikkhu* in *bhikkhu*, Str. 370. *\*saṅgātiyo* in *\*go*, S. 86 Str. 390. *akinci* in *akinci*, S. 88 Z. 2. *brāhmayam* in *brahmayam*, S. 90 Str. 404. *apicchaṃ* in *appicchaṃ*. S. 12 Str. 47 und 48 ist *vyāsatta* für *byāsatta* der Mss. corrigirt, demnach muss auch S. 64 Nr. 287. *byāsatta* durch *vyāsatta* ersetzt werden.

Vorzüge gegenüber der ersten Auflage sind, an Aeusserlichkeiten: die jetzt durchgeführte Bezeichnung der Vocallänge (ausser der durch Sandhi-Contraction entstandenen: °) durch horizontalen Strich statt durch Acut-Zeichen; die Schreibung des Consonanten *h* durch *h* statt *h* der ersten Auflage; in sachlichen Dingen: die Menge von neuen Nachweisungen einzelner Gāthā's auch in anderen Pali-Werken, zu denen ich vor der Hand, freilich ohne eigens gesucht zu haben, von mir aus nur Str. 51, 52, 94 = Therag. No. 323, 324, 205, die von LÜDERS G. N. 1899, phil.-histor. Cl., S. 474—94 im Manuscript DUTREUIL DE RUISS identificirten aber alle, und von den von SENART, Journ. Asiat., 9<sup>e</sup> Série, Tome XII, 193—308 darin nachgewiesenen wenigstens eine ganze Anzahl noch hinzuzufügen finde; und eine Reihe von zweifellosen Verbesserungen der Lesung und der Uebersetzung (z. B. Str. 29. *va*; Str. 133. *a rege* (*inflic-tam*) *plagam* für *rajato vā upassaggam* statt *fulgentis* (*lunae*) de-

fectionem<sup>1</sup>; Str. 146 ‚incendio oriente‘ für *pajjalite sati* statt ‚exardescit recordatio‘; Str. 148 *marāṇantaṃ hi*<sup>1</sup> statt *marāṇaṃ tamhi*; Str. 155 ‚percurreram‘ für *sandhāviṣṣaṃ* statt ‚percurrerem‘; Str. 154 ‚Domus fabricator! (nunc) visus es‘ statt ‚Domus fabricatorem odoctus es‘ [vgl. aber auch schon S. 322 der ersten Auflage]; Str. 197 ff. ‚sane vivimus‘ für *susukhaṃ vata jivāma* statt ‚age, vivamus‘; Str. 249 *pasādanāṃ* statt *pasādanāṃ*; Str. 316 *alajjītāye* und *lajjītāye* statt *alajjita ye* und *lajjita ye*; Str. 329 *mātaṅg’ araṇṇe* statt *mātaṅgaraṇṇo*; Str. 335 das Aufgeben der Uebersetzung ‚venenosa‘ für *visattikā*; Str. 337 *vo vadāmi* statt *vocadāmi*; Str. 344 *nibbanatho* statt *nibbanato* und die Uebersetzung davon; Str. 353 ‚quemnam (magistrum meum) monstrem‘ für *kam uddiseyyaṃ* statt ‚quemnam odocebo‘. Einige dieser Correcturen sind freilich auch schon von anderen Gelehrten vorgeschlagen worden. Auf der anderen Seite aber teilen auch andere Gelehrte eine Reihe der oben angegebenen Versehen F.’s. Es konnte nicht meine Aufgabe sein, das alles einzeln anzuführen, denn ich habe hier nur F.’s Buch zu kritisiren. Aber zur rechten Würdigung von F.’s Verdienst darf doch ein allgemeiner Hinweis darauf nicht unterlassen werden.

Alles in Allem haben wir in der zweiten Auflage des Dhṛp. von dem Gelehrten, dem die Pāli-Wissenschaft so viel verdankt, wieder eine vortreffliche höchst dankenswerte Gabe, deren Vorzügen gegenüber die von mir aufgezählten kleinen Dinge, die ich für Mängel halte, nicht ins Gewicht fallen. Sie zu erwähnen, war Gelehrtenpflicht. Ich hoffe indessen, der von mir hochverehrte Prof. F. wird diese Erwähnung auffassen als ein Klingenkreuzen Ehren halber, da für einen Mann von seinen Verdiensten ein Lob, das keine Sachkunde verrät, bedeutungslos sein müßte. Möge der greise Forscher, dessen Schaffenskraft und Frische die eines Jünglings ist, uns noch recht viele Werke schenken!

Königsberg i./Pr.

O. FRANKE.

<sup>1</sup> In einer Gāthā von Saṃy. Nik., Bd. i S. 97 ebenfalls *marāṇantaṃ hi jivāma* und Lal. Viś. ed. R. L. MIRRA, S. 328, Z. 7 *marāṇantaṃ hi jivāma*. Angeführt schon von OLIVACCINO, *Buddha* 2, S. 274, Anm. 1.



*Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig.*  
*I. Die Sanskrit-Handschriften*, von THEODOR AUFRICHT. Leipzig  
 1901, OTTO HARRASSOWITZ.

Als erster Band des Handschriftenkatalogs der Leipziger Universitätsbibliothek sind soeben die Sanskrithandschriften erschienen, bearbeitet von THEODOR AUFRICHT. Es ist ein stattlicher, sehr würdig ausgestatteter Band von 493 Seiten, der nicht weniger als 1389 Sanskrit-Mss. auführt und kürzer oder eingehender charakterisirt. Dass die Bearbeitung eine ausgezeichnete ist, dürfte man schon a priori voraussetzen. Ist doch THEODOR AUFRICHT unbestritten Meister gerade auf diesem Gebiete fachlicher Arbeit, welches so grosse Anforderungen an die Gelehrsamkeit, die Akribie und den Scharfsinn stellt.

Die reiche Sammlung der Leipziger Sanskrithandschriften setzt sich aus mehreren Erwerbungen zusammen, unter welchen die in den Jahren 1896 und 1898 von Bhagyāndās Kevāldās angekaufte als die letzte und werthvollste hervortritt. Fast alle Gebiete der indischen Literatur, jedenfalls die wichtigsten, sind mehr oder weniger reich vertreten. Wir finden da, wie schon die Uebersicht des Vorworts zeigt, nach einander: A. Vedica (Nr. 1—132); B. Mahābhārata, Rāmāyana und Purāṇas (Nr. 133—364); C. Kunstpoesie (Nr. 365—482); D. Recht und Religion (Nr. 483—707); E. Bhakti (Nr. 708—724); F. Grammatik, Wörterbücher, Metrik (Nr. 728—816); G. Poetik (Alaṃkāra) (Nr. 817—855); H. Philosophie (Nr. 856—958); I. Astronomie und Astrologie (Nr. 959—1180); K. Medicin (Nr. 1181—1220); L. Mystik (Tantra) (Nr. 1221—1389). Werthvolle Indices der Werke, der Verfaasser, der Citate bilden den Abschluss.

Hier wird wohl jeder Fachgenosse Dinge finden, die ihn interessiren dürften. Mir sei es gestattet, ein paar Punkte hervorzuheben, die meine Aufmerksamkeit gleich beim ersten Durchblättern des schönen Bandes fesselten.

S. 6 wird sub Nr. 40 eine Handschrift der Vājasaneyisaṃhitā aufgeführt, die von Mehreren geschrieben ist (zusammenhängender Text, Adhyāya 1—20). Foll. 19—89<sup>a</sup> haben eine eigenthümliche

Accentuation, von welcher AUFRECHT eine — leider nur allzu knappe — Probe giebt. Dieselbe weist mehrere in die Augen springende Inconsequenzen, offenbare Fehler, auf und für eine gründliche Beurtheilung dieses Accentuationssystems müsste man unbedingt grössere Particen der Handschrift vor sich haben. Dennoch glaube ich schon aus dieser kurzen Probe schliessen zu dürfen, dass hier ein Accentuationssystem vorliegt, welches demjenigen der Kāṭha-Schule, resp. der Caraka, nahe steht. Der Udātta erhält — wo er nicht fehlerhafterweise, aus Nachlässigkeit, weggelassen ist — einen senkrechten Strich über der Linie; der secundäre Svarita wird durch einen kleinen Kreis unter der resp. Sylbe — entsprechend dem Punkt oder kleinen Kreis der Kāṭha-Mss. — bezeichnet; der Anudāttatara wird durch einen horizontalen Strich unter der resp. Sylbe angedeutet. Von dem primären Svarita liegt leider kein Beispiel vor. Es wäre interessant zu erfahren, von wo dieses Ma. her stammt. Man muss auch fragen, ob es nicht noch andere, ebenso oder doch ähnlich accentuirte Mss. der VS in andern Bibliotheken giebt. Die Sache ist es jedenfalls werth, dass man ihr weiter nachgeht. Doch vor Allem müsste man das Leipziger Ma. erst eingehender auf die Accentuation hin prüfen.

Unter den Leipziger Atharvaveda-Handschriften findet sich S. 15 sub Nr. 89 eine Saṃhitā-Hdschr., von welcher es heisst: 'Accentuirt mit rothen Punkten.' Eine kurze Probe veranschaulicht uns, wie die Punkte gesetzt sind. S. 16 ist sub Nr. 93 noch eine weitere Atharvavedasaṃhitā-Handschrift ebenso charakterisirt als 'accentuirt mit rothen Punkten', jedoch ohne Probe. Endlich findet sich S. 16. 17 noch sub Nr. 100 ein Pada-Text des Atharvaveda, von dem es heisst: 'Accent wird mit rothen Punkten bezeichnet.' Das System ist dasselbe wie dasjenige der Handschrift 89 (und, wie man vermuthen darf, wohl auch von Nr. 93). Der Udātta wird durch einen Punkt über der Sylbe bezeichnet; der secundäre Svarita durch einen Punkt in halber Höhe, rechts von der betreffenden Sylbe; der Anudāttatara durch einen Punkt unter der resp. Sylbe; z. B. देवंस्व., सुखेन, u. dgl. m. Für den selteneren primären Svarita findet sich

auch hier leider kein Beispiel. Schade, dass AUFRICHT nicht Stellen des Textes zur Probe gewählt hat, wo auch dieser Accent vertreten ist, so dass man das ganze System der Accentuation überblicken könnte.

Indessen auch so schon wird man wieder an die Systeme der Caraka-Schule erinnert, und zwar am meisten an dasjenige der Mātrāyaṇīyas, wo der Udātta durch den senkrechten Strich über der Sylbe bezeichnet wird, der secundäre Svarita durch einen horizontalen Strich, der die betreffende Sylbe in der Mitte kreuzt, der Anudātata durch einen horizontalen Strich unter der resp. Sylbe. Hier sind es Striche, dort Punkte — aber das Princip ist dasselbe: Der Udātta erhält das am höchsten hinauf reichende Zeichen, der Anudātata das niedrigst liegende, während das Zeichen für den secundären Svarita in der Mitte liegt. Ich erinnere übrigens daran, dass es auch Mss. des Atharvaveda giebt, in welchen der Udātta durch den senkrechten Strich über der Linie bezeichnet wird und der secundäre Svarita durch den horizontalen Strich, der die betreffende Sylbe in der Mitte kreuzt, — wie ich schon nach WHITNEYS und WERNERS Angaben in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Mātr.-S. p. xxx und xxxi bemerkt habe. Die Uebereinstimmung in der Accentuation der Mātrāyaṇīyas und gewisser Atharvaveda-Mss. darf demnach wohl als bemerkenswerth bezeichnet werden, und ich denke, es dürfte sich wohl der Mühe lohnen, auch dieser Frage etwas weiter nach zu gehen. Hier muss ich mich auf diese kurzen Bemerkungen beschränken. Ist es doch nur meine Aufgabe, das Interesse der Fachgenossen auf die schöne Publication der Leipziger Universitäts-Bibliothek zu lenken. Sie macht der Universität Leipzig, dem Herausgeber AUFRICHT, wie auch dem Verleger alle Ehre und darf als ein Muster ihrer Art bezeichnet werden. Noch einen Punkt kann ich schliesslich zu erwähnen nicht unterlassen. Es ist eine Aeusserlichkeit, aber doch nicht ohne Bedeutung. Mein Lob nimmt hier unwillkürlich die Form des Wunsches an: Würden doch alle Handschriften-Kataloge in so bequemen Format gedruckt, wie derjenige der Leipziger Universitäts-Bibliothek! Sie würden gewiss mehr benutzt werden.

L. V. SCHROEDER.



## Kleine Mittheilungen.

*Zwei Analogien zur Redensart 'sich orientieren' aus dem Armenischen und Persischen.* — ‚Sich orientieren‘ kommt bekanntlich von ‚Orient‘ her und bedeutet ursprünglich soviel als ‚am Horizonte den Orient suchen, um darnach die übrigen Himmelsgegenden zu bestimmen‘. Sowohl was die Ableitung der Phrase von dem Ortsbegriffe ‚Orient‘ anbelangt, als auch was den Bedeutungswandel in übertragenem Sinne betrifft, der sie zu einem häufig gebrauchten Synonym von ‚sich zurechtfinden‘ werden lässt, finden wir analoge Fälle im Armenischen und Persischen. Im Armenischen heisst *տեղ* (*tey*) ‚Ort, Platz, Stelle‘; das davon abgeleitete Deminutivum *տեղակ* (*teyak*) bedeutet aber nicht bloss ‚a little place‘, sondern auch ‚well informed, instructed, skilled, versed in, intimately acquainted with, expert‘, davon *տեղեկանամ* (*teyekanam*) ‚to be informed of, instructed in, acquainted with, to make inquiries, to acquire instruction or knowledge, to inquire, to teach oneself‘, *տեղեկացուցանեմ* (*teyekaçucanem*) ‚to inform, to instruct, to give knowledge of, to acquaint with, to teach‘, *տեղեկություն* (*teyekutiun*) ‚information, knowledge, instruction, notice‘.

Die Analogie aus dem Neupersischen liegt in dem zusammengesetzten Verbum *بلد بوند* *bäläd bûdân* vor, das aus dem nach FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 28, mit palatium *ܒܠܕܐܝܢ* zusammenzustellenden, arabischen *بلد* *balad* (pl. *بلا* *bilad* und *بلدان* *buldân*) ‚Stadt, Provinz, Land‘ und dem persischen Verbum substantivum *بودن* *bûdân* ‚sein‘ besteht und soviel als ‚Kennt-

nis (eigentlich Ortskenntnis) haben, sich auskennen, Kunde haben, kundig sein' bedeutet. Man sagt z. B. (V. ROGERS, *Persian Plays*, p. xii) فلان چیز را بلد نیست (fulān čiz-rā bilād nistām), 'I am not acquainted with a certain thing' oder تو زبان فارسی بلدی (tu zabān-i fārsi bilād-i), 'do you know Persian?' Im Neupersischen wird das arabische بلد (nach WAHNECK, *Monsieur Jourdan*, Wörterverzeichnis p. 8) auch im Sinne von 'Eingeborener, ortskundig, kundig' gebraucht, nach PALMER, *Persian-english Dictionary* wäre das Wort persisch (l) und würde 'guide' bedeuten. Wie dem auch sei, Thatsache ist, dass die Phrase بلد بودن in dem oben angegebenen Sinne gebraucht wird. Der sonderbare Bedeutungswandel von بلد erklärt sich wohl leichter aus der im Persischen gebrauchten arabischen Nisbe-Bildung بلدیت (bilādijjāt), eigentlich 'Zuständigkeit' zu einer Ortsgemeinde, in der Phrase بلدیت کردن (bilādijjet kurdān) 'den Cicerone machen, den Führer machen, einen mit der Oertlichkeit bekannt machen'. Interessant ist, dass بلد بودن den Accusativ regiert.

Armenisch կարագ (karag), 'Butter'. — Ist das Wort dem Iranschen entlehnt und mit neupers. کره (kārē), 'Butter' identisch? Augenscheinlich ja, doch würde man als Auslaut nicht g (չ), sondern k (կ) erwarten. In einem ähnlichen Falle — նուագ (nucag), 'Melodie' gegenüber نوا (nāwā), 'Melodie, Gesang' — ist HIRSCHMANN (p. 207) nicht für die Zusammenstellung.

Armenisch կորակ (koyak), 'Korb'. — Sind կորակ, Korb, corbis dasselbe Wort? Zu ղ = r vgl. եղբայր (eղbair), 'Bruder' = skr. bhrātar, lat. frater, պղբ (płbair), 'Quelle' = gr. πηγή, 'Brunnen', ասյ (asty), 'Stern' = gr. ἀστήρ, նեղ (ney), 'enge' = engl. narrow.

Armenisch մօր (mör), 'Morast'. — Hängt das Wort mit unserem 'Moor' oder engl. mire zusammen?

Armenisch ճնշակ (ǰnšyak), 'Sperling'. — Gehört das Wort zu neupers. گنجشک (gunčisk), 'Sperling'?

Armenisch օրամայր (xiramayr), 'Pfau'. — Nach HIRSCHMANN (p. 237) passt die Erklärung der Armenier 'wiesensliebend' (von օրակ

*sirēl* 'lieben' und *šupq marg* 'Wiese' = syr. ܫܦܩܐܳܬܐ 'Wiese', arab. مرج = neup. مرغ in مرغزار *marǧzār*) nicht, da man dann *šupqnotp margasēr* erwarten müsste. Es kommt aber doch neben *puhnutp banasēr* 'Philolog' (von *puh* 'Wort' = gr. *ῥῶν*) auch *šupqnutp siraban* vor (v. BEDROSSIAN, S. V.).

Modern-Armenisch *umkēn* (aden) 'Zeit'. Wohin gehört das Wort? Prof. D. H. MÖLLER schlägt vor, es mit aram. ܝܕܢ 'iddān 'Zeit' (syr. ܝܕܢ 'eddān, arab. عِدَان) zusammenzustellen.

Die arabische Bethuerungsformel على الرأس والعين ('*ala-r-rā's wa'l-'ain*) wörtlich 'auf Kopf und Auge' d. h. sehr gerne, kommt im selben Sinne, aber nur je zur Hälfte im Persischen und Türkischen vor. Während der Perser für 'zu Befehl, sehr wohl' nur چشم (*čāšm*) = چشم (bi-čāšm) 'auf (ein) Auge' sagt, gebraucht der Türke باش اوستانه (*baš üstüne*). Dem Türkischen nachgebildet ist das modern-armenische գլխուս վրայ *kélchūs vrā* wörtlich 'auf meinen Kopf'.

Zu ossetisch *chussin* 'schlafen, sich legen, liegen' (HÖBSCHMANN, *Lautehre der ossetischen Sprache*) möchte ich ergänzend zu bemerken mir erlauben, dass auch im Neupersischen das von خواب *chāb* 'Schlaf' abgeleitete Verbum خوابیدن *chābidān* nicht bloss 'schlafen', sondern auch 'liegen' und das Causativum خواباندن *chābandān* auch 'legen' bedeutet, z. B. در چمن میخوابد *dūr čāmin mičābād* 'er liegt im Grase', بخوابانید را روی گوشت *bi-chābanid rā rūy-i gūšt* 'legt das Fleisch aufs Eis'.

Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

### Erklärung.

Da die zwischen mir und der Verlagsbuchhandlung REUTHER & REICHARD in Berlin im J. 1895 entstandenen Differenzen in Gelehrtenkreisen Aufsehen erregt haben, sehe ich mich veranlasst, über ihre jetzige Beilegung Folgendes zu erklären.

In dem rechtskräftig gewordenen Urteil des Königl. Landgerichtes Berlin I vom 3./17. Oktober 1898 ist ausgesprochen, dass



zwischen beiden Parteien in Bezug auf die *Porta linguarum orientalium* ein ohne den Willen beider Teile unlösbarer Vertrag bestehe und dass die Verlagsbuchhandlung widerrechtlich gehandelt habe, als sie den Prof. STRACK seiner Stellung als Herausgeber für enthoben erklärte. Da meine schriftstellerische Ehre durch dies Urteil gesichert war und gedeihliches Zusammenarbeiten mit der genannten Firma sich mir als unmöglich erwies, habe ich freiwillig auf meine Rechte in Bezug auf die *Porta* verzichtet, unter der Bedingung, dass das Verlagsrecht für meine hebräische Grammatik an die Buchhandlung C. H. BECK in München übergehe. Und danach habe ich am 30. Sept. 1901, um den noch schwebenden beiderseitigen Beleidigungsprozess aus dem Wege zu räumen, in folgende gemeinsame Erklärung gewilligt: „Die Parteien haben mit den den Gegenstand der Klage und Widerklage bildenden Aeusserungen, bezw. Vorwürfen einander nicht beleidigen, sondern nur ihre wirklichen oder vermeintlichen Rechte wahrnehmen wollen und nehmen daher diese Aeusserungen, bezw. Vorwürfe zurück.“

Grosslichterfelde W., 11. Oktober 1901.

Prof. D. HERMANN L. STRACK.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1901 bei der Redaction  
der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

- ANDERSEN, DINES, A Pali reader, Part 1, Text and notes. London 1901.
- ARNOT W. L., LIEBENWEIN M., KOBILJA J. und ARNDT E., Bildermappe des  
Sarajewoer Maler-Clubs. Skizzen aus Bosnien und Herzegovina.
- VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G. A., Indische Invloeden op onze Christelijke  
Verhalen. Leiden 1901 (Theologische Doctorarbeit).
- CHEYNE T. K. and J. SUTHERLAND BLACK, A dictionary of the bible, P. II  
(Encyclopaedia biblica). London 1901.
- DIETRICH, Dr. G., Eine jakobitische Einleitung in den Psalter (Beihefte zur  
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft v). Giessen 1901.
- DUSSAND, R., et MACLEH, Fr., Voyage archéologique au Sûfî et dans le  
Djebel ed-drûz. Paris 1901.
- GRIGER, W. und KUHN, E., Grundriss der iranischen Philologie I. 1. (3.) und  
I. 2. (4.). Strassburg 1901.
- DE GOEJE, M. J., Mémoires d'histoire et de géographie orientales, Nr. 2,  
Mémoire sur la conquête de la Syrie. Leide 1900.
- GRÜNBAUM, MAX, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, heraus-  
gegeben von FELIX PERLES. Berlin 1901.
- HARTMANN, MARTIN, Der islamische Orient, II. III. China und der Islam.  
Zwei islamische Kanton-Drucke: Strassen durch Asien. Berlin 1900.
- HERBERT A. GILES, A history of Chinese literature. London 1901.
- JACOB, G., Die türkische Volkslitteratur.
- KIESEWETTER, KARL, Der Occultismus des Alterthums, I. Leipzig.
- KNAUER, Dr. F., Mânava-grantha-sûtra. Buch II. St.-Petersburg 1901.
- KOHOUT, Dr. PHILIPP, Flavius Josephus' jüdischer Krieg, aus dem Griechi-  
schen übersetzt. Linz 1901.
- LANDBERG, Le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale.  
Leide 1901.
- LITTMANN, ENNO, Zur Entzifferung der Sûfî-Inschriften. Leipzig 1901.
- LITTMANN, Dr. E., Arabische Schattenspiele (mit Anhängen von Dr. G. JACOB).  
Berlin 1901.
- MARGARET DUNLOP GIBSON, Apocrypha arabica (Studia sinaitica Nr. VIII).  
London 1901.





VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. XV — N<sup>o</sup> 1

PARIS  
ERNEST LEROUX

LONDON  
LUXAC & CO.

VIENNA, 1901.  
ALFRED HÖLDER

K. U. E. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN  
HERMANN LOESCHER.

BOMBAY  
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

NEW-YORK  
LESCHE & BUCHNER  
(successors of WESTERMAN & CO.)

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in WIEN.  
I., Rothenbachgasse 13.

---

## Zur althebräischen Strophik

von  
**Dr. Felix Perles.**

Preis: 80 Pf.

---

## Wörterbuch der Bedauye-Sprache

von  
**Leo Reinisch.**

Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Preis: 16 M.

Früher erschienen von demselben Verfasser:

## Die Bilin-Sprache.

Zweiter Band:

### Wörterbuch der Bilin-Sprache.

Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Preis: 20 M.

---

## Die Saho-Sprache.

Erster Band:

### Texte der Saho-Sprache.

Zweiter Band:

### Wörterbuch der Saho-Sprache.

Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Preis: I. Band 8 M., II. Band 24 M.

---

Unter der

## orientalischen Sprachstudien

seit dem XIII. Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf Wien.

Inaugurationsrede

gehalten am 17. October 1899

von  
**Dr. Wilhelm Anton Neumann,**


L. L. Honor. der Wiener Universität.

Preis: 1 M. 60 Pf.

---

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in WIEN.  
I., Rothenbachgasse 13.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Ephemeris für semitische Epigraphik. 

Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft.

Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī, Kitāb al-Maḥāsin wal-Masāwī, hrsg. von Fr. Schwally.



Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums herausgegeben von Dr. Erwin Preuschen in Darmstadt. II. Jahrgang 1901. Heft 1. Preis des Jahrgangs von vier Heften 10 Mark.

Inhalt des I. Heftes (II. Jahrgang):

Die Recension der Philoxeniana durch Thomas von Mabug. Von P. Corssen.

St. John's Gospel and the Logos. Von A. N. Jannaris.

Die Auslegung des Apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung. Von H. Weinel.

Zu II. Mcc 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeier). Von E. Schürer.

Zu Lc I. 34, 35. Von Ad. Harnack.

Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen. Von E. Hannecke.

Ein altchristlicher Hymnus. Vom Herausgeber.

Die weiteren Hefte des II. Jahrganges werden an grösseren Aufsätzen u. a. enthalten:

Mommsen, Prof. Dr. Th., in Berlin: Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus.

Achelis, Dr. H., in Göttingen: Der Ursprung der christlichen Basilika. — Das Martyrologium Syriacum.

Bousset, Prof. Dr. W., in Göttingen: Über die Sibyllinen.

Knopf, Pfarrer Lic., Ein inschriftlich erhaltenes Vater Unser.

Steffen, Dr. phil., Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus.

Weinel, Priv.-Doc. Dr. H., in Bonn: Spuren mündlicher Überlieferung in den Evangelien.



# Inhalt des I. Jahrganges (1900).

	Seite
Preuschen, E., Idee oder Methode? . . . . .	1
Harnack, A., Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes . . . . .	16
Wernle, P., Altchristliche Apologetik im Neuen Testament . . . . .	42
Wrede, W., Miscellen: 1. $\mu\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$ Sinnesänderung S. 66; 2. $\tau\acute{o}\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \mu\alpha\tau\epsilon\rho\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\gamma\epsilon\varsigma$ . . . . .	69
3. Harnacks Hypothese üb. die Adresse des I. Petrusbriefes . . . . .	75
Preuschen, E., $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ Eph 3,8 . . . . .	85
Achelis, H., Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln? . . . . .	87
Wilamowitz-Moellendorf, U. v., Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen . . . . .	101
Preuschen, E., Die armenische Übersetzung der Testamente der XII Patriarchen . . . . .	106
Bousset, W., Die Testamente der XII Patriarchen. I. Die Ausscheidung der christlichen Interpolationen . . . . .	141
Nestle, E., Miscellen: 1. Ein wichtiges Citat der Didascalia . . . . .	176
2. War der Verfasser d. I. Clemensbriefes semit. Abstammung? . . . . .	178
Preuschen, E., Das Rätselwort im Spiegel 1 Kor 13,22 . . . . .	180
Bousset, W., Die Testamente der XII Patriarchen. II. Composition und Zeit der jüdischen Grundschrift . . . . .	187
Achelis, H., Ein griechisches Grab in der Nekropole Kasida zu Syrakus . . . . .	210
Soltau, W., Zur Entstehung des I. Evangeliums . . . . .	219
Nestle, E., Miscellen: 1. Das neue Testament S. 249; 2. „Unser täglich Brod“ . . . . .	250
3. Die Fünfteilung im Werk des Papias u. im I. Evangelium . . . . .	252
Preuschen, E., Ein neues Hilfsmittel zum Bibelverständnis S. 255; Codex aureo-purpureus Patrasiensis S. 264; Ardat IV Esra 9,26 und der Montanismus . . . . .	265
Wendland, P., Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche . . . . .	267
Fries, S. A., Jess Vorstellung von der Auferstehung der Toten . . . . .	291
Preuschen, E., Die lateinische Übersetzung der „Zwei Wege“ . . . . .	307
Achelis, H., Der älteste deutsche Kalender . . . . .	308
Dieterich, A., $\sigma\lambda\alpha\upsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\varsigma$ . . . . .	336
Corssen, P., Zur lateinischen Didascalia: 1. Eine ausserkanonische Quelle zur Leidensgeschichte S. 339; 2. Die Frau im Männerbade . . . . .	341
Bousset, W., Ein aramäisches Fragment des Testaments Levi . . . . .	344
Weinel, H., Ein Vorschlag . . . . .	347
Bibliographie . . . . . S. 182, 352; Register . . . . .	361

Die Zeitschrift will ein Sammelpunkt werden für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie wird sich nicht auf das Gebiet beschränken, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des N. T. bezeichnet zu werden pflegt, sondern ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit in ihren Rahmen hineinziehen. Denn es scheint, dass eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das N. T. und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 5 bis 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden und von denen das zweite und das letzte Heft eine Bibliographie enthält. Der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang.

**Ephemeris für semitische Epigraphik** herausgegeben  
 von Dr. Mark Lidzbarski, Priv.-Docent an der Univer-  
 sität Kiel. Erster Band. — Zweites Heft. — Lex.-8<sup>o</sup>.  
 Mit 9 Abbildungen. — Preis etwa 5 Mark.

Inhalt:

Der Ursprung der nord- und südsemi- tischen Schrift.	Hebräische Inschriften.
Über einige Siegel mit semitischen In- schriften.	Aramäische Inschriften aus Kappadocien.
Eine phönizische Weihinschrift aus Memphis.	Palmyrenische Inschriften.
Punische Grabinschriften.	Griechische Inschriften aus Syrien.
Punische Altertümer in Kiel.	Südarabische Inschriften.
	Archäologischer Jahresbericht für 1899.
	Miscellen.
	Berichte und Besprechungen.

Inhalt des 1. Heftes:

(Erschienen: 1900. — Lex.-8<sup>o</sup>. — 188 S. mit 18 Abbildungen. — 5 Mark.)

Eine Nachprüfung der Mesainsschrift.	Neupunische Inschriften aus Maktar.
Altsemitische Inschriften auf Siegeln und Gewichten des Ashmolean-Museum zu Oxford.	Zur Siloahinschrift.
Zu Sidonia 4.	Kleinere hebräische Inschriften.
Eine Weihinschrift aus Karthago.	Aramäische Inschriften aus Kappadocien.
Eine punische tabella devotionis.	Palmyrenische Inschriften.
Neue punische Eigennamen.	Der Qaššîša di daira und die Tracht der Palmyrener.
Inschriften aus Constantine.	Mandäische Zaubertexte.
Eine dreisprachige Inschrift a. Tunisien.	Miscellen.
	Berichte und Besprechungen.

Die Ephemeris erscheint in Heften, deren Ausgabe und Umfang vom vorhandenen Material abhängt. Mehrere Hefte von einem Gesamtumfange von ca. 25 Bogen sollen einen Band bilden. Der Preis für die einzelnen Hefte wird so festgesetzt, dass er für den Band nicht mehr als 15 Mark beträgt.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**  
 herausgegeben von D. Bernh. Stade, Geh. Kirchenrate  
 u. Professor der Theologie in Giessen. 21. Jahrgang 1901.  
 Heft 1. Preis des Jahrgangs von 2 Heften 10 Mark.

Inhalt des 1. Heftes (21. Jahrgang):

Die israelitischen Stämme. Von B. Luther in Halle.
ψ 73, 24b: וְיָדָהּ בְּיָדָהּ. Von G. Beer in Straßburg i. Els.
Miscellen. I. Ex.: XXVII, 4. II. Ps. CX. III. Prov. XXV. 11b—12b. Von H. P. Chajes.
Das Entblößen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer. Von A. Büchler in Wien.
Die Handauflegung beim Opfer. Von P. Volz in Tübingen.

Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelclausen aus den Schollen des Barhebraeus. Von J. Goettlberger.

Zu Jerem 2, 17. Von K. Haacke in Sternbach.

Ein neues hebräisches Wort. Von P. Steininger in Admont.

Die Kesselwagen des salomonischen Tempels, 1 Kö 7, 27—39. Vom Herausgeber.

Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwe's. Von K. Budde in Marburg.

Nochmals Ri 7, 5, 6. Von A. Mez in Basel.

The Image of Jealousy in Ezeziel. Von T. K. Cheyne in Oxford.

A Passage in Ecclesiasticus. Von M. L. Margolis in Berkeley.

Miscellen. Von J. Meinhold in Bonn.

Die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft zählt die hervorragendsten Vertreter des In- und Auslandes zu ihren Mitarbeitern und hat eine lange Reihe bedeutender Aufsätze in ihren Spalten veröffentlicht.

== Durch den Neudruck der beiden ersten, seit langer Zeit vergriffenen Jahrgänge sind wir jetzt wieder in der Lage, vollständige Reihen liefern zu können. ==

---

**Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqī, Kitāb al-Maḥāsin val-Masāvi.** Herausgegeben von Dr. Friedr. Schwally  
a. o. Professor der semitischen Sprachen an der Universität Strassburg. Teil I und II. 4<sup>o</sup>. 24 Mark.

Der Verfasser lebte unter dem Khalifen Muqtadir (a. D. 908—932). Sein Werk enthält zahlreiche historische Fragmente, die nur hier erhalten sind, und ist besonders reich an kulturhistorischem Materiale, das in den grossen geschichtlichen Werken der Araber gewöhnlich ignoriert wird. Als ältester Repräsentant der sogenannten Maḥasin-Litteratur ist dieses Buch für die Geschichte dieser besonderen Gattung der Adab-Litteratur von eminenter Bedeutung.

Das Werk, welches mit Unterstützung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften erscheint, wird in 3 Teilen zum Preise von ca. 35 M. binnen Jahresfrist vollständig vorliegen. Dem letzten Hefte wird eine erschöpfende litterarhistorische Einleitung beigegeben werden. Die Abnahme von Teil I verpflichtet zum Kaufe des vollständigen Werkes.

GIESSEN, 1901.

Hochachtungsvoll

**J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung**  
(Alfred Töpelmann).

---

Zu beziehen durch alle besseren Sortimentsbuchhandlungen.





# Contents of Nro. 1.

	Page
Zur Kritik und Erklärung des Ahtai-Distans, von J. BARTH . . . . .	1
Zur Frage nach der Herkunft der alten „Anthiogen“, von W. MAX MÜLLER . . . . .	21
Ueber den Brauch der Mahla-Veranstaltungen im Islam, von IGNAZ GILGENKREUTZ . . . . .	33
Aramäische Inschriften aus Kappadocien, von HANS RECHHELT . . . . .	51
Die Datirung der babylonischen Aramäerinschriften, von ED. MAHLER . . . . .	57
Das indische Original von Bharata's Responsa Nr. 6, von THEODORE ZACHARIAS . . . . .	72

## Reviews.

H. FAIRBANKS, <i>Der Föddlingssaghu der Khasangs. Ein Beitrag zur vorbuddhistischen Religion Tibets. — Lhasa 1890.</i> Edited in cooperation with Rev. A. HUNTER and Dr. E. SAUVAGE —, von BASILEUS LANGE . . . . .	77
CAROLINE A. V. ROSE DAVIES, M. A. <i>A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.,</i> von E. MEXIAE . . . . .	107
W. CALANCA, <i>Altindisches Wörterbuch,</i> von L. v. SCHNIGER . . . . .	111

## Miscellaneous notes.

Anthologische Etymologien, von MATTHEIAS BOTTGER . . . . .	114
Zu der ägyptischen Inschrift Bol. xiv, S. 352, von F. KRECHER . . . . .	115

*Herausg. durch Beilage der J. REUCKENSTEIN'schen Buchhandlung  
(ALFRED TOPPELMANN) in Gießen.*

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. XV — Nos 2 AND 3

---

VIENNA, 1901.

PARIS  
ERNEST LEROUX

ALFRED HÖLDER

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

U. S. A. SOUV. DES UNIVERSITÄTEN, BUCHHÄNDLER.

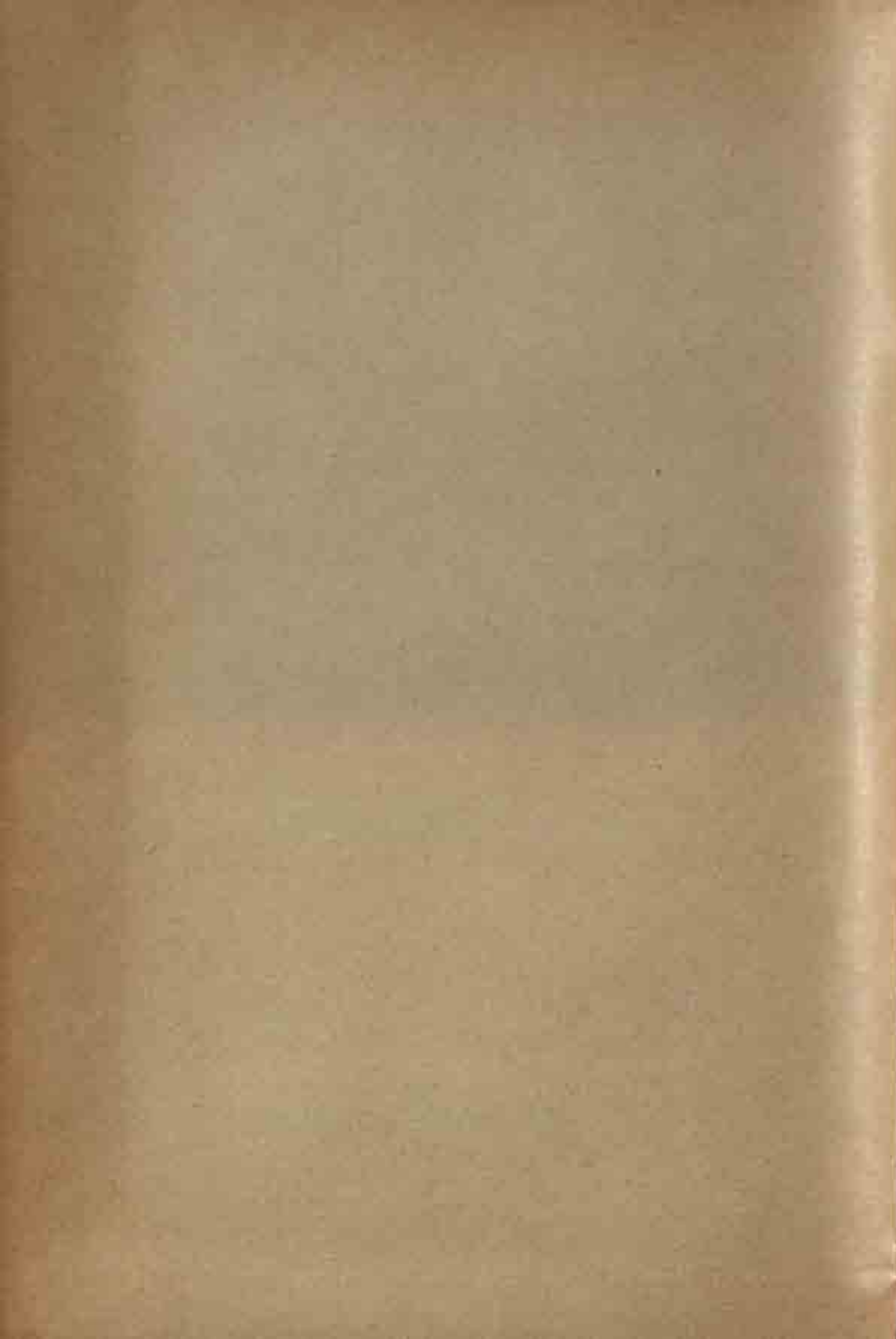
LONDON  
LUTZAG & CO.

TURIN  
HEIMANN LOESCHER.

NEW-YORK  
LEMON & BURCHNER  
(BRONX & WESTERMAN & CO.)

BOMBAY  
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





**Modern Persian Conversation-Grammar.** With Reading Lessons, English-Persian Vocabulary, and Persian Letters. By the Rev. W. SE. CLAIR-TISDALL, M. A., C. M. S. Missionary at Isfahan, Persia: Author of grammars of the Panjabi and Gujarati languages. 8°. (IX, 317 and 80 pp.) 1902.  
Cloth, M. 10.—.

**Key** to the "Modern Persian Conversation-Grammar" by the Rev. W. SE. CLAIR-TISDALL, M. A., etc. 8°. (90 pp.) 1902.  
In boards, M. 2.—.

A grammar of the Persian language, written by a good linguistic scholar for many years resident in Persia, meets a long-felt want. . . . This grammar forms one of a series, known as the Gaspey-Otto-Sauer Method, in which, after each lesson in grammar, exercises in composition and in conversation are given. By this method the interest of the student is excited, and progress in writing and in speaking is progressive and continuous. Reading lessons and letters in the difficult Shikasta, or broken hand, are appended. The latter are extremely useful, as many an examiner knows, to his cost, how difficult a part of an examination the reading and translation of a manuscript letter proves to be. He will find in these letters good material for practice, and soon learn most of the abbreviated forms current in epistolary correspondence.

The author has the great qualification of having learnt Persian in India, before he had to learn it again in Persia itself. He therefore knows exactly where the Indian Mimshi goes wrong and how great are his limitations: he is by experience fully acquainted with the pedantic style, the antiquated idioms, the archaic pronunciation so diligently taught here. He has had to forget much and to learn more, and so is exceptionally qualified to be a sound guide to all students of Persian, especially those who study the language in India.

A slight knowledge of Arabic grammar, as far at least as the mode of formation of verbs and nouns is concerned, is most useful to the student of Persian; the author has in a few chapters given all that is necessary on this subject.

The book will be of great use to students, especially to those reading for the High Proficiency test, and it should have in time some influence in improving in schools and colleges the study of this most beautiful of all the Eastern languages.  
(Extract from the "Madras Mail.")

ENGLISH AND GERMAN PUBLISHERS.

To the Editor of the Times.

Sir—The following is a good illustration of one form of our national efficiency.

Having applied to certain English publishers, the replies were to the effect that, as there was no market for such publications, they could not undertake to print the book, unless guaranteed against loss by the India Office. Mr. Tisdall then applied to the well-known publisher Julius Groos, of Heidelberg, who not only gladly undertook to publish the book, but in addition paid the author for it.

Is it the case that in England the careful student of Oriental languages can find neither publishers nor pay, but that in Germany he can find both?

Yours,  
H. P. G.

Oxton Vicarage, Notts.

(*The Times*, Literary Supplement, London.)

Daß das Neupersische in die Reihe der nach der Methode Gaspey-Otto-Sauer behandelten Sprachen aufgenommen ist, begrüßen wir schon prinzipiell freudig. Die vorliegende Grammatik selbst ist das Werk eines guten Kenners der modernen Umgangssprache, der lange Jahre in Isfahan als Missionar tätig gewesen ist. Die Lesestücke sind geschickt ausgewählt, sie führen den Lernenden gleich von vornherein in die orientalische Denkweise ein. Vor allem ist auch die Ausgabe von Texten in Originalschreibschrift sehr dankenswert; um sie zu entziffern, ist der **Schlüssel**, den der Lernende auch so beständig zu Rate ziehen wird, unentbehrlich.

(*Literarisches Zentralblatt*.)

Die Grammatik kann nur bestens empfohlen werden. Sie ist durchaus zuverlässig. Nur gelegentlich sind Versehen unterlaufen. . . . Der Druck ist sorgfältig überwacht, Druckfehler finden sich nur selten. Für den Lernenden wäre natürlich der Schlüssel unentbehrlich, besonders zum Verständnis der falsimilierten Briefe. Es ist zu hoffen, daß die schöne persische Sprache in der in weiten Kreisen geschätzten Methode Gaspey-Otto-Sauer zahlreiche neue Freunde gewinnt.

(*Paul Horn, Straßburg, in der Deutschen Literaturzeitung*.)

Vor einem Jahre erhielt ich die ausgezeichnete Persian Grammar von Clair-Tisdall. Bei Benutzung des Buches, das ein ganz vorzügliches Hilfsmittel zum Einlehen in die Sprache Iran ist, fehlt mir für die schwierigen Persian Letters der Schlüssel, um den ich bitte. (*M. Hartmann, Professor am Orientalischen Seminar in Berlin*.)





# Contents of Nro. 2 and 3.

	Page
Der Främling I sin, von HANS RECHERT	117
Das Belohnungsverbot bei Pythagoras und im Veda, von L. v. SCHNIGGERS	167
Banas Kälambari und die Geschichte vom König Somenas in der Brhathadhä, von L. v. MAŁCOWSKI	211
Die Theorie der Schlussfolgerung (anvāya) nach der Śāṅkya-tattva-kamadhā des Vācaspati-miśra, von ALBERT DEER	251
Der 51. Psalm, von NIVARIN SCHLÖGL	265

## Reviews.

PAUL BERNER, Dr., <i>Contributions towards Arabic Philology</i> , von RICHARD GUTER	276
ISMAËL BEN MUHAMMAD AL-BALĀGH, <i>Kutub al-sharīfah al-furūq</i> , von RICHARD GUTER	285
CARLO ALBERTO NALLINO, <i>I monumenti arabi, persiani, siriani e turchi della Biblioteca nazionale e della Biblioteca della scienza di Torino</i> , von RICHARD GUTER	287
MAX FREYTAGH VON LUNZBURG, <i>Vom Mittelmeer zum persischen Golf</i> , von BRUNO MEISSNER	299
PAUL SCHWARTZ, <i>Die Dialecten des Sanskrit</i> , von TH. NOLDEKE	299
C. HARAL DAVIS (Mit W. R. BROWNE), <i>The Chronology of India</i> , von L. v. SCHNIGGERS	299
FRIEDRICH KRAUTER, <i>Münchener-Contestanten</i> , von M. WIEBERGER	301

## Miscellaneous notes.

Sorbet oder Saffort? von FRANZ PERHARZ v. CALICE	304
<i>Antiquität antikisch</i> , von ALFRED HILDEBRANDT	305
Zu Vol. III, p. 345, von ALFRED HILDEBRANDT	305
<i>Geistliche</i> , von A. LUTHE	307
Neue Funde in Osmirbistan, von L. v. SCHNIGGERS	310
Das Devanāgarī-Alphabet bei ATANARICUS KIRCHER, von TH. ZACHARIAS	313

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

REVUE

DE

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. XV — No 4

VIENNA, 1901.

PARIS  
ERNEST LEROUX

ALFRED HÖLDER

K. K. IMP. UND. UNIVERSITÄTS-BUCHH. DRUCK.

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

LONDON  
LUTZ & CO.

TURIN  
HERMANN LÖRSCHER

NEW-YORK  
LEMOCK & BUCHNER  
Lec. 1888. G. B. BUCHNER & CO.

BOMBAY  
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.  
L., Rothenthurmstrasse 10.

# TITVLI ASIAE MINORIS

CONLECTI ET EDITI AVSPICIBUS  
CAESAREAE ACADEMIAE LITTERARVM VIENOBONENSIS  
VOLUMEN 1.

## TITVLI LYCIAE

LINGVA LYCIA CONSCRIPTI ENARRAVIT

ERNESTVS KALINKA.

TAVVLAM AD HENRICI KRIEGERI EXEMPLVM REDACTAM AIBRUIT  
RVDOLFFVS HERBERDEY.

Preis: 40 M.

Die „Bezirke physisch-ethnographische Wochenschriften“ vom 28. Juni 1884 bringt uns eine wertvolle Beschreibung des Werkes. Die sagt uns: „Das Werk hat eine sorgfältige Bearbeitung: einmal ist die sehr vollständige, auf sorgfältige Untersuchung der originalen und literarischen Quellen beruhende, und sorgfältige Zusammenstellung der in lykischen Schrift und Sprache vorhandenen Inschriften; zum anderen die Art und Weise, die eine gute Kenntnis der lykischen Sprache voraussetzt, und die die Inschriften in die lykische Sprache übersetzt, und die die Inschriften in die lykische Sprache übersetzt, und die die Inschriften in die lykische Sprache übersetzt.“

Sachverhältnisse:

# Homerische Waffen.

Archäologische Untersuchungen.

Wolfgang Reichel.

Zweite, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage.

Mit 52 Abbildungen. — Preis: 7 M.

Yale-Universität, in der die Homerischen Waffen eine besondere Aufmerksamkeit gefunden haben, und eine sorgfältige Untersuchung der originalen und literarischen Quellen, und eine sorgfältige Zusammenstellung der in lykischen Schrift und Sprache vorhandenen Inschriften; zum anderen die Art und Weise, die eine gute Kenntnis der lykischen Sprache voraussetzt, und die die Inschriften in die lykische Sprache übersetzt, und die die Inschriften in die lykische Sprache übersetzt.“

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.  
L., Rothenthurmstrasse 10.

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhändler in Wien.  
L., Hofbühnenstrasse 12.

Schon erschienen:

## **Südarabische Expedition**

Band II.

### **Die Somali-Sprache.**

II. Theil: Wörterbuch.

Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

herausgegeben von

**Leo Reinisch.**

Preis: 45 M.

Vor Kurzem erschienen:

## **Quellenwerke der altindischen Lexikographie.**

Herausgegeben im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien

Band IV.

### **Der Dhātupāṭha des Hemachandra.**

Mit dem selbstverfassten Commentare des Autors.

Herausgegeben von Joh. Eiriste.

Preis: 16 M.

## **Grundriss**

### **der altorientalischen Geschichte.**

von

**Jakob Krall.**

I. Theil **Bis auf Kyrus.**

Preis: 6 M.

## **Die Haggadah von Sarajevo.**

Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters.

von

**Dr. v. Heinz Müller und Julius v. Schlosser**

mit einem Anhang

von

**Prof. Dr. David Kaufmann**

in Leipzig.

Mit einem Frontispiz in Chromotypie, 28 Lithdrucktafeln, 18 Textabbildungen  
und einem Atlas von 25 Tafeln.

Preis: 60 M.

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhändler in Wien.  
L., Hofbühnenstrasse 12.

## Contents of Nro. 4.

	Page
Spottnamen der ersten Chalifen bei den Sch'ahen, von I. GOLDSTEIN	321
Beiträge zur Kenntnis der Velmän-Sprache, von P. P. SROGOLZ-SCHMIDT	335
Beiträge zur persischen Tactographie, von R. v. STALCKELEN	367

### Reviews.

PACIR, Dr. Otto, <i>Mohammed's Lehre von der Offenbarung</i> , von MAXIMILIAN BIRNBAUM	393
V. FACHS, <i>The Dhammapadam</i> , von O. FACHS	396
<i>Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I. Die Sanskrit-Handschriften</i> , von THEODOR AUFHAUF, von L. v. SCHNIGER	404

### Miscellaneous notes.

Armenische und persische Hymnologien, von MAXIMILIAN BIRNBAUM	409
Eklärung	412
Verzeichnisse der bis zum Schluss des Jahres 1901 bei der Redaction der WZKM eingegangenen Druckschriften	413



Probsthain's Oriental Catalogue  
No. VII.

MOHAMMEDAN  
CATALOGUE.

CONTENTS.

	PAGE
PERIODICALS AND MISCELLANEOUS	1
MOHAMMEDAN COUNTRIES: HISTORY—GEOGRAPHY—ARCHÆ- OLOGY—POLITICS—NUMISMATICS	3
ARABIC GRAMMARS, DICTIONARIES, PHILOLOGY	22
ARABIC TEXTS AND TRANSLATIONS	25
PERSIAN GRAMMARS, DICTIONARIES, PHILOLOGY	36
PERSIAN TEXTS AND TRANSLATIONS	38
TURKISH GRAMMARS, DICTIONARIES, PHILOLOGY	46
TURKISH TEXTS AND TRANSLATIONS	48

**PROBSTHAIN & Co.,**

Oriental Booksellers & Publishers,

Agents to Oriental & American Universities & Libraries.

**14, BURY STREET, BRITISH MUSEUM,  
LONDON, W.C.**

1905.

Continued from page 49.

- 1433 **Muharabet Bahriye-i-Osmanie** (Turkish Naval War), by Süleiman Nütüki, in Turkish, large 8vo, pp. 138, *illustrated*. Constantinople, 1307 A.H. 1s
- 1434 **Muhsin Bey**.—Story in Turkish, 12mo, pp. 70. Constantinople, 1307 2s 6d
- 1435 **Nadji Muallim** (Terdjuman i haqiqet), 8vo, pp. 384. *Stamboul*, 1303 6s
- 1436 **Naima**.—Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era, translated by CH. FRASER, Vol. I. folio, pp. 17, 467, cloth. London, 1832 10s 6d
- All published. Copy of the East of Glasgow.
- 1437 **Nemouné i Edabiyot** (Turkish Literature), 12mo, pp. 512, half bound 5s
- 1438 **Osmanische Sprichwörter**.—Hrsg. durch die Orientalische Akademie, in Turkish, German and French, 8vo, pp. 12, 180. *Wien*, 1865 4s
- 1439 **Prayer Book**, in Turkish, translated from the English by KÖLLER and TEWFIK, 8vo, pp. 786, cloth 5s
- 1440 **Raudal al Ahbab**.—Life of Mahomet, translated into Turkish, folio, pp. 514 (1107), oriental binding 21s
- 1441 **Relation de l'Ambassade de Mohammed Effendi**, Turkish Text, Lex., 8vo, pp. 80. *Paris*, 1841 5s
- 1442 **Reshad niakianul osmanli lugati**, Turkish Dictionary, with Arabic, Persian and Turkish Explanations, cloth, 8vo. Constantinople, 1318, A.H. 7s 6d
- 1443 **Shamsal-Haqqiat**.—Religious Work, in Turkish, 4to, pp. 290, bds. *Dated* 1278 7s
- 1444 **Sharh Shaab-al-Imam**.—Mohammedan Religious Law, in Turkish, 8vo, 136. *Const.*, 1305 2s 6d
- 1445 **Shahet Namé** (Travels in Europe), by Rifays Bey, in Turkish, 8vo, pp. 259, oriental binding. *Const.*, 1255 8s
- 1446 **Sulwan el Muta**.—The Prince's Consultations under the Emnity of his Dependents, Turkish Translation from the Arabic, Lex., 8vo, pp. 276, half leather. Constantinople, 1288 10s 6d
- 1447 **Tabceyan Magles**.—Large Commentary on the Koran, in Turkish, 2 vols., roy. 4to, 800 pages. *Bulag*, 1279 30s
- 1448 **Tabssirat ul-Insan**, by A. Nedjib, in Turkish, 8vo, pp. 78. *Const.*, 1307 2s
- 1449 **Takwin el Adwar**.—Turkish Book on Astronomy, Dates, &c., 8vo, pp. 80. *Const.*, 1300 2s
- 1450 **Tarikh Africa**, in Turkish, History of Africa, 4to, pp. 50, bds. *Bulag*, 1831 2s 6d

- 1451 **Tarikh i Bonaparte**.—A History of Bonaparte, Turkish, large 8vo, pp. 331, half bound. *Bulag*, 1249 (A.H.) 15s
- 1452 **Tarikh Pietro**.—An Account of the Political Power of Russia, with Special Relation of the time of Peter the Great, in Turkish, large 8vo, pp. 225, bds. *Bulag*, 1246 21s
- 1453 **Tarikh i Suleiman Name**, a History of Suleiman, in Turkish, sm. folio, pp. 230, bound. *Bulag*, A.H. 1248 (1832) 18s
- 1454 **Tedjarib i Hayat**, by Ahmed Rassein (Experiences of Life), in Turkish, 12mo, pp. 148. Constantinople, 1308 2s 6d
- 1455 **Terdseheme Risale Sudan**, Voyage to the Sultan, in Turkish, 4to, pp. 91, bds. Constantinople, 1202 4s
- 1456 **Teshrih Kanoon i-Tidjaret**.—Commentary on Commercial Law, in Turkish, Vol. III. Constantinople, 1303 2s 6d
- 1457 **Tezkereh-i-Evliä**.—Manuscript Oütgour de la Bibliothèque Nationale. Reproduit par l'Héliogravure Typographique, folio, pp. 322, bds. *Paris*, 1830 30s
- 1458 ———— *Le Memorial des Saints Traduit sur le M. S. Oütgour de la Bibliothèque Nationale par P. DE COURTEILLE*, folio, pp. 24, 238, bds. *Paris*, 1832 30s
- 1459 **Tohfot as Sukuk**.—Collection of Legal Documents for Public Notaries, in Turkish, sm. folio, pp. 417, full bound. Constantinople, 1332 18s
- 1460 **Tokuj numeroll**.—House Nr. 2, a Play in Turkish, 12mo, pp. 32. Constantinople, 1307 2s 6d
- 1461 **Tsilefet ul Kubar**.—Naval Wars of the Turks, in Turkish, Lex., 8vo, pp. 150, and many plates. Constantinople 12s
- 1462 **Treaties of Commerce and Navigation** between Austria and Turkey, in Turkish, 8vo, pp. 88. *Vienna*, 1843 7s 6d
- 1463 **Turkish Proverbs** translated into English, 8vo, pp. 37, interleaved. *Venice*, 1880 2s 6d
- 1464 **Uss Zefer**.—Distinction of the Jaubseries, in Turkish, sm. 4to, pp. 3, 261, full bound. Constantinople 12s 6d
- 1465 **Vasif Effendi**.—History of the Turkish Empire, in Turkish, 3 parts in 1 vol., sm. folio, pp. 327, 315, native binding. Constantinople, 1219 24s
- 1466 **Wells** (Ch.) *Ilm Tedbiri Milk*, the Science of the Administration of a State, or an Essay on Political Economy, in Turkish, 8vo, cloth. London, 1860 8s 6d

## Seventh Catalogue of Valuable Books:

OFFERED FOR SALE BY

## PROBSTHAIN &amp; CO.,

Oriental and Foreign Booksellers,

14, BURY STREET, BRITISH MUSEUM, W.C.

## PERIODICALS, MISCELLANEOUS.

- 1 **Abel (C.)** Sprachwissenschaftliche Abhandlungen, 8vo, pp. 468. *Leipzig* (10s) 6s
- 2 **Asiatic Journal**, 1842, January to April, 1844, May to October, half calf. *London* 8s
- 3 **Asiatic Society of Bengal. Journal**, Vols I. to XIV., from the beginning to 1845, in numbers and volumes, 8vo, *Calcutta*, 1832 to 1845 £28  
Missing in our set are Nos. 3, 17, &c.  
The early volumes of this Journal are extremely scarce, they contain many valuable articles on all subjects connected with the East, by the best known Oriental Scholars.
- 4 — The same, Vols III. to XIV. *Calcutta*, 1834 to 1845 £18
- 5 — The same, Vols 49 to 71, half bound, a few vols in numbers as issued. *Calcutta*, 1880 to 1902 £30
- 6 — The same, Proceedings, a complete set, 1869 to 1902, roy. 8vo, half bound. *Calcutta* £18
- 7 **Biblia**—Monthly Journal of Oriental Research in Archaeology, Religion, and Languages, Vol XVII. *Meriden*, 1905 5s
- 8 **Clermont-Ganneau**—Recueil d'Archéologie Orientale, Vols I. à VI. (all issued), 8vo, with numerous plates and illustrations £7 10s
- 9 **Comité de Conservation de Monuments de l'Art Arabe**, Part 14, Procès-Verbaux, 8vo, 1906, xii., with 10 plates. *Cairo*, 1898 6s
- 10 **Coxon (H.)** Oriental Carpets, how they are made, &c., pp. 75, with a map and 11 plates, cloth. *London*, 1884 4s
- 11 **Ewald (Heinrich) Davies (T. Witton)** Heinrich Ewald, Orientalist and Theologian, 1803-1903, 8vo, pp. viii., 146, illustrations, cloth. *London*, 1903 3s 6d
- 12 **Fitzball (E.)** Oriental Tales, 4to, pp. 55, cloth. *London* 2s

- 13 **Frauberger (T.)** Herstellungsart der Koptischen Kopfbedeckungen. *Extract*, N.D. 1s 6d
- 14 **Fundgruben des Orients**.—Bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern, 6 vols, folio, half bound (Vol VI. in paper covers). *Wien*, 1809-15 £2 15s  
Publication, similar to the Asiatic Researches, dealing with Philology, History, Geography, Bibliography of India, Arabia, Persia, Egypt, Turkey.
- 15 **Gate (The) to the Hebrew, Arabic, and Syriac**, 8vo, pp. 8, 80, and 21 plates, cloth. 1828 4s  
Method of acquiring the Accidence.
- 16 **Geographical Congress**.—Report of the Sixth International Congress held in London, large 8vo, pp. xxiv., 790, 84, 190, with maps and illustrations, cloth. *London*, 1896 18s
- 17 **Geographisches Jahrbuch**, begründet durch Behm, Vols I. to XXV., 8vo, *Gotha*, 1866-1902 (£18) £15
- 18 **Gurdji (V.)** Oriental Rug Weaving, 8vo, pp. 93, richly illustrated, cloth. *New York* 4s
- 19 **Hottinger (J. H.)** Promanarium s. Bibliotheca Orientalis, exhibens Catalogum Authorum Hebraicæ, Syriacæ, Arabicæ, &c., sm. 4to, pp. 332, 46, calf, very scarce. *Heidelberg*, 1658 12s
- 20 **Hoyland (J.)** Historical Survey of the Gypses, roy. 8vo, pp. 265, bds. *York*, 1816 6s
- 21 **Indian Antiquary**.—A Journal of Oriental Research in Archaeology, History, Literature, Languages and Folklore, Numismatics, &c., Vols I. to XV., 4to, with numerous plates, new half calf. *Bombay*, 1872-86 (£26) £21  
Very rare.
- 22 **Jacob (Col. S. & T. H. HENDLEY)** Jeypore Enamels, folio, with 28 full-page coloured illustrations, with descriptive letter-press. *Fancy binding*, 1886 £2 2s



- 23 **Journal Asiatique**, ou recueil de mémoires d'extraits et de notices, relatifs à l'histoire et à la littérature des peuples orientaux, 1863 à 1877, 8vo. Paris, 1874-1876. 25 6s  
Various other parts in the hand from 1872 to 1878, (1894, 1895).
- 24 **Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society**, Vol. I., half bound. Bombay, 1844. 7s 6d  
Some of the articles on the Literature of the Marathas—Language of the Ab—original Hindus—Language of the Todas, &c.
- 25 — The same, No. 32, containing articles of Inscriptions by West, Playfair, and Bhau Daji, 8vo. Bombay, 1865. 5s
- 26 — The same, Nos. 62, 63, containing articles on Coins, Inscriptions, and Indian Dialects, 8vo. Bombay, 1884-85 (each 5s) 10s
- 27 **Journal of the Bombay Natural History Society**, edited by H. M. Phipson. Vol. VI., roy. 8vo. with numerous illustrations and coloured plates. Bombay, 1891. 10s
- 28 — The same, Vol. V., No. 4; Vol. VII., No. 2. Bombay, 1891-2. 8s
- 29 — The same, a set of Vols I. to VII. Bombay, 1886-92. £5 3s
- 30 **Journal Royal Asiatic Society of Great Britain**, Vols XIII., 1, 2; XIV., 1, 2; XV., 1, 2; XVI., 1, 2; XVII., 1, 2; XVIII., 1, 2; XXXVI., 1, 2, 3. London, 1851-1904. £2 10s  
Sold separately.
- 31 **Journal of Indian Art and Industry**, Vols I. to IX., imp. 4to, cloth. London, 1884-1902. 22s  
Extremely scarce.
- 32 **Keene (H. G.) An Oriental Biographical Dictionary**, founded on materials collected by the late Thomas Wm. Beale. New Edition, revised and enlarged, roy. 8vo, cloth. London, 1891. (pub. 28s) 10s 6d
- 33 **Lepsius (C. R.) Standard Alphabet for reducing unwritten Languages**, Second Edition, roy. 8vo, pp. 17, 324, cloth. London, 1863. 3s 6d
- 34 **Miles (S. B.) Account of Four Arabic Works on the History and Geography of Arabia**, 8vo, pp. 8. 1872. 1s 6d
- 35 **Missionary Register and Record**, Vols 1817-21, 1823-35, and 1837, half bound, 8vo. London. £3 5s  
A valuable collection on Missions in the East.
- 36 **Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft**, Vols I. to VIII., Complete Set, 8vo. Berlin, 1826-1903. £6  
Continuation can be supplied, as issued.
- 37 **Morgenlandische Forschungen**.—Festschrift für H. L. Fleischer, von Derenbourg, Eché, and others, 8vo, pp. 309, cloth. Leipzig, 1875. 10s
- 38 **Morgenländisches Kleeblatt**: Paroische Hymnen, Arabische Elegien, Türkische Eklogen, aufgegeben von J. v. Hammer, 4to, pp. 104, with copper-plates, calf. Vienna, 1819. 3s  
Back broken.
- 39 **Müller (Max) The Languages of the Seat of War**, 8vo, pp. 13, 184, with map, cloth. London, 1854. 4s
- 40 — The same, Second Edition, pp. 25, 150. 1885. 4s 6d
- 41 **Nimishi**.—Adventures of a Man to obtain a Solution of Scriptural Geology and Planetary Concretion. 2 vols, 8vo, with large map, cloth. London, 1845. 4s 6d
- 42 **Oriental Congress**.—Congrès Provincial des Orientalistes compte rendu de la 3e session, Lyon, 1878, 2 vols, 4to, with 26 plates (2 coloured). Lyon, 1880. (Privately Printed) 10s  
Vol I. deals especially with Philology, History, &c. Vol II. contains Religions of the East.
- 43 — The same, Transactions of the Second Session, 1874, 8vo, pp. viii., 456, cloth. London, 1876. (21s) 10s 6d  
Out of print.
- 45 — The same, Actes du VIe Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide, Compte Rendu des Séances, 8vo, pp. 239. Leide, 1884. 5s 6d
- 46 — The same, IVe Partie: Sections Africaine, Extrême Orient, Polynésie, roy. 8vo, pp. iv., 313. 12s
- 47 **Oriental Congress, 1889**.—GIERMAN. Le Livre des Salutations adressées aux Nations Orientales et Occidentales, 8vo, pp. xvi., 108, cloth. Leipzig, 1888. (pub. 6s) 3s
- 48 **Orientalische Bibliographie**.—A Complete Set, Vols I. to XV., 8vo. Berlin, 1887-1902. £9 9s
- 48A — The same, Vols V., VII., VIII. £1 10s  
Complete sets are now scarce.
- 49 **Orientalist (The)**, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folk Lore, &c., edited by Wm. Goonetilleke, Vols. I. to III., complete, 4to. Kandy (Ceylon), 1889 to 1892. £1 10s
- 50 **Palestine Exploration Fund**.—Quarterly Statement, 1872-86, 8vo, cloth and half bound. London. £3 3s  
A rare run.
- 51 **Pertsch (W.) Die Oriental. Handschriften (Persisch und Türkisch) der herzoglichen Bibliothek zu Gotha**, 8vo, half bound. Vienna, 1859-64. 4s 6d

- 52 **Petermann's Mittheilungen aus Perthes' Geograph. Anstalt**, vols 32, 33, 34; Supplement, 94 to 98, 100, 101, 104, 105, 107, 109, 410. *Gotha*, 1887-93. 25s
- 53 **Psichari (J. N.) The Language Question in Greece**, 8vo, pp. 29, 50. *Calcutta*, 1902. 4s
- 54 **Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes**. New Series, Vols I to XXIII., large 8vo. *Paris*, 1877-96 (pub. at 552 fr.) £18
- 55 **Revue de l'Histoire des Religions**, publiées par Jean Reville, Vols. I to XIII., in parts as issued, roy. 8vo. *Paris*, 1880 to 1892. £16
- 56 **Robinson (V. J.) Eastern Carpets**, printed in colours, 2 Series, roy. folio, with 24 coloured plates, cloth. 1882-93. £10 15s
- 57 **Royal Geographical Society—Journal**, 1861 to 1900, a complete run, in numbers, and in cloth. £9
- 58 **Proceedings**, 1879, '80, '82, '83, '86, '89, '92. 20s  
Some parts to be had separately.
- 59 **Sacred Books of the East**, translated by various Oriental Scholars, and edited by F. Max Müller, vols 1-19. *Oxford*, 1879-1901, cloth (pub. £29 3s) £24  
A complete set, for details see PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE III., No. 64.
- 60 **Sammlung von Abbildungen Türk., Arab., Persischer, indischer Metall-objekte**, mit einleit. Bemerkungen, folio, with 50 lithographic plates, in portfolio. *Vienna*, 1895. £3 12s  
Issued by the Imp. Austrian Commercial Museum.
- 61 **Sunjana (Dr. D. P.) Next-of-Kin Marriages in Old Iran**, 8vo, pp. v., 118. *London*, 1888. 2s 6d
- 62 **Tassy, de (G.) Rhétorique des Nations Musulmanes d'après Hadayik Ul-Balagat**, 8vo, pp. 38. *Paris*, 1845. 2s
- 63 **Translations (Miscellaneous) from Oriental Languages**, Vol. I., 8vo, bd., *London*, 1831. 7s 6d  
Contains:—Ebn-ed din—El-Eghrouiti, Journey into the Interior of Northern Africa—The Last Days of Krishna—Indian Cookery, and 2 more.
- 64 **Trübner & Co.'s Monthly List of New and Forthcoming Works**, Official and other Authorised Publications, and New American Books, Vols I to XII., 1877 to 1888 (all published), bound in 3 vols., 8vo, half calf. *London*, 1877-88. 12s 6d
- 65 **Westasiatische Studien**.—Redigiert von Fischer und Foy, Lex., 8vo, pp. 232, bds. *Berlin*, 1898. 5s  
Contains:—Eine arabische Chronik aus Zennibar—Parasangs bei den Osmanen—Syrische Inschriften—Marokkanische Sprichwörter, &c.
- 66 **Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien**, 1859-61, 1862-67, part I., 1876-77, 1879, roy. 8vo, 5 vols. *Leipzig*, 1868-81. 10s 6d
- 67 **Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde**, edited by Erman and Steindorff, a complete set of vols. 1 to 40. *Leipzig*, 1863-1903 (pub. £30) £25  
Vols I to X. are in Anastatic Reprint.
- 68 **Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, Vols I., XX., XXII., XXXI., complete, XXI<sup>a</sup>, XXVI<sup>a</sup>, XXXIII<sup>a</sup>, XXXIV<sup>a</sup>, XXXV<sup>a</sup>, in parts, 8vo. *Leipzig*. 20s
- 68A ——— The same, a set to vol 54. *Leipzig*, 1845-1900. £28
- 69 **Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung**, hreg. v. Kuhn, vols 17, 18, 19, 21, 22, 23, 8vo. *Berlin*, 1867-79. 30s

## MOHAMMEDAN COUNTRIES.

### HISTORY—GEOGRAPHY—ARCHÆOLOGY—POLITICS—NUMISMATICS.

- 70 **Abdur Rahman (Amir of Afghanistan) His Life**, ed. by Sultan Mahomed Khan, 2 vols, 8vo, with portrait, maps and illustrations. *London*, 1900 (pub. 32s) 15s
- 71 **Account of Jerusalem**, translated from the Persian by A. R. FULLER, 8vo, pp. 23. 1872. 2s
- 72 **Affalo (M.) The Truth about Morocco**, Indictment of Policy of the British Foreign Office with regard to the Anglo-French Agreement, 8vo, pp. 312, cloth. 1904. 9s
- 73 **Ainsworth (W. F.) The River Karun**, an Opening to British Commerce (Persia), 8vo, pp. xxviii., 248, with map, cloth. *London*, 1890. 5s
- 74 **All Bey.—Travels in Morocco**, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey, between 1863 and 1867, 2 vols., 4to, with 83 plates and 1 map, bound. *London*, 1816. 18s
- 75 **Ameer Ali (Syed) A Short History of the Saracens**, 8vo, pp. xxiii., 638, with maps and illustrations, cloth. *London*, 1879 (pub. 7s 6d) 6s
- 76 **Amiets (E. de) Morocco, its People and Places**, translated by Rollin-Tilton, 4to, pp. 406, with plates and illustrations, cloth. *London*, n.d. (pub. 21s) 8s



- 77 **Anadol**, the Last Home of the Faithful, by the author of "The Frontier Land of the Christian and the Turk," 8vo. pp. 361, cloth. London, 1853 4s  
*Scenes of Turkish Life.*
- 78 **Annal dell' Islam**, compilati da L. Caetani (Prince of Teano), Vol. I. Introduction (dall' anno I. al VI.), 4to. Milan, 1905 32s
- 79 **Appleton** (T. G.) Syrian Sunshine, 8vo, pp. 308, cloth. London, 1877 3s 6d
- 80 **Arrian's History of the Expedition of Alexander the Great and Conquest of Persia**, translated from the Greek, by Mr. Rooke, Second Edition, enlarged, 8vo, pp. 284, bds. London, 1813 7s 6d
- 81 **Artemi** (of Wagarschapat, near Mount Ararat) Memoirs of his Life, from the original Armenian written by himself, 8vo, pp. 374, with plate, bds. 1822 (pub. 12s) 6s
- 82 **Arundell** (F. V. J.) Discoveries in Asia Minor, 2 vols, 8vo, with map and illustrations, half calf. London, 1834 6s
- 83 **Arvieux** (Chevalier d') Travels in Arabia, the Desert, published by Dela Roque, done into English by an eminent hand, Second Edition, 12mo, pp. xvi., 358. London, 1732 3s 6d
- 84 **Baber** (Zahir-ed-Din-Mohammed) Mémoires, traduits pour la première fois sur le texte djagatai par A. Paret de Courteille, 2 vols, roy. 8vo. Paris, 1871 15s  
*Baber was the founder of the Mongol Dynasty in Hindostan.*
- 85 **Baker** (J.) Turkey in Europe, Second Edition, roy. 8vo, pp. xv., 560, with 2 maps, cloth. London, 1877 7s 6d
- 86 **Baltimore** (Lord F.) A Tour to the East in 1763-84, with Remarks on the City of Constantinople and the Turks, 8vo, pp. 176, with a map. London, 1767 5s
- 87 **Bannister** (J. T.) Survey of the Holy Land, its Geography, History and Destiny, roy. 8vo, pp. 14, 575, with maps, plates and illustrations, cloth. Bath, n.d. 5s
- 88 **Barker** (W. B.) Laree and Penates, or Cilicia and its Governors, edited by W. F. Ainsworth, roy. 8vo, pp. 14, 394, illustrated, cloth. London, 1853 6s
- 89 **Barkley** (H. C.) A Ride through Asia Minor and Armenia, 8vo, pp. x., 350, cloth. London, 1891 4s 6d
- 90 **Barth** (H.) Le Droit du Croissant, traduit de l'Allemand, 8vo, pp. 288. Paris, 1898 (pub. 3 fr. 50) 2s
- 91 **Beaufort** (Fr.) Karamania, or Description of the South Coast of Asia Minor and of the Remains of Antiquity, 8vo, pp. x., 300, with plans, views, &c., half calf. London, 1817 3s
- 92 **Bellaw** (H. W.) The Room of Afghanistan, an Account of these Nations, 8vo, cloth. Calcutta, 1880 5s
- 93 **Benjamin** (S. G. W.) Persia and the Persians, 4to, pp. 17, 507, with 58 illustrations and plates, cloth. London, 1887 12s  
*Country, People, Religion, Literature, &c.*
- 94 **Bent** (Mr. and Mrs. Th.) Southern Arabia, Lex., 8vo, pp. 455, with a portrait, maps and illustrations, cloth. London, 1900 18s  
*Scarc.*
- 95 **Berchet** (G.) La Repubblica di Venezia e la Persia, roy. 8vo, pp. 17, 294, with 5 plates. Torino, 1865 6s
- 96 **Biddulph** (C. E.) Four Months in Persia, and a Visit to Trans-Caspia, large 8vo, pp. 187, cloth. Bombay, 1892 4s 6d
- 97 **Bigham** (C.) Ride through Western Asia, 8vo, with illustrations, cloth. London, 1897 5s
- 98 **Bishop** (Mrs.) Journeys in Persia and Kurdistan, including a Summer in the Karun Region and a Visit to the Nestorian Rayahs, 2 vols, 8vo, with maps, illustrated cloth. London, 1871 12s
- 99 **Black** (Ch. T.) The Proselytes of Ishmael, Historical Survey of the Turanian Tribes in their Western Migrations, 8vo, pp. 16, 343, cloth. London, 1880 8s
- 100 **Blackburn** (H.) Artists and Arabs, or Sketching in Sunshine, 8vo, pp. 208, with illustrations, cloth. London, 1888 3s 6d
- 101 **Bliss** (E. M.) Turkey and the Armenian Atrocities, 8vo, cloth. 1898 (pub. 10s 6d) 5s 6d
- 102 **Bliss** (F. J., and R. A. Stewart Macalister) Excavations in Palestine during the years 1898-1900, 4to vol, pp. 270, with Indexes of Hebrew Words and Greek Names, and a General Index, cloth, 1902. A fine volume £2 10s
- 103 **Blochmann** (H.) On Indian and Persian Coins, Reprint, 8vo, pp. 8, and 1 plate. 1863 2s
- 104 **Bode** (Wilh.) Altperaische Knüpfteppiche, Second Edition, large 8vo, pp. 60, illustrations. 1904 2s
- 105 **Boehm** (E. C.) The Persian Gulf and the South Sea Isles, 8vo, pp. 196, cloth. 1904 6s



- 106 **Boencourt** (Chevalier de) *Voyage des Troupes Françaises en Pologne*, 4to, pp. 84, and Preface, half bound, *Edinburgh*, 1831 £1 15s  
Edition on Large Paper. Only 58 copies have been printed. Our copy is No. 38.
- 107 **Bolsgevin** (Louis de, Knight of Malta) *Ancient and Modern Malta, being Account of the Present State of Malta and Gozo, the History of the Knights of St. John of Jerusalem, Capture of these Islands by the French and English*, 2 vols, with a chart, views, portraits, &c., 4to, calf. *London*, 1805 24s  
Some pages are somewhat water-stained.
- 108 **Boner** (Ch.) *Transylvania, its Products and its People*, roy. 8vo, pp. 14, 642, with maps and illustrations, cloth. *London*, 1865 4s 6d
- 109 **Bonomi** (J.) *Nineveh and its Palaces*, 8vo, pp. 20, 402, illustrated, cloth. *London*, 1852 4s 6d
- 110 ——— *The same*, Second Edition, roy. 8vo, pp. xx., 429, with maps and illustrations, half bound. *London*, 1853 7s 6d
- 111 **Bonvalot** (G.) *En Asie Centrale. Du Kohistan à la Caspienne*, 8vo, pp. 300, with map and plates. *Paris*, 1885 3s
- 112 **Borrmann** (R.) *Baukunst des Alterthums und des Islams im M. A.*, large 8vo, with 285 illustrations, cloth. 1904 10s 6d
- 113 **Boulger** (D. C.) *Central Asian Questions: Essays on Afghanistan, Central Asia and China*, roy. 8vo, pp. 16, 457, with 3 maps and portrait, cloth. *London*, 1885 5s
- 114 **Bourgoin** (J.) *Éléments de l'Art Arabe*, 4to, with 200 plates. *Paris*, 1879 36s
- 115 ——— *Précis de l'Art Arabe, et matériaux pour servir à l'histoire, à la théorie, etc., des Arts de l'Orient Musulman*, 4to, with 160 plates. *Paris*, 1889-94 27 7s
- 116 **Bourke** (Th.) *Concise History of the Moors in Spain*, 4to, pp. 41, 278, bds. *London*, 1811 21s
- 117 **Briggs**. — *SIYAR-UL-MUTAKHERIN, History of the Mahomedan Power in India during the last Century*, by MIR GHOLAM KURSHIN-KHAN, into English by J. BRIGGS, Vol. I., 8vo, pp. 9, 465, and a plate, bds. *London*, 1832 10s 6d  
All published.
- 118 **Brinton** (D. G.) *The Protohistoric Ethnography of Western Asia*, Reprint, 8vo, pp. 32. *Philadelphia*, 1895 2s 6d
- 119 **Briot**.—*Histoire de l'Etat Présent de l'Empire Ottoman, contenant les maximes politiques des Turcs, les principaux points de la Religion Mahometane*, &c., sm. 8vo, with numerous plates, half bound. *Amsterdam*, 1671 12s  
Eleasiv.
- 120 **Brown** (J.) *Tales and Traditions of the Arabs, with a Sketch of Mahomet's Career*, 16mo, pp. vii., 120, cloth. *London*, 1873 2s 6d
- 121 **Browne** (E. G.) *A Year amongst the Persians, Impressions as to the Life, Character, and Thought of the People of Persia*, 8vo, with maps, cloth. 1893 (21s) 14s
- 122 ——— *A Literary History of Persia from the Earliest Times to the Present*, 8vo, pp. 536, cloth. *London*, 1902 14s
- 123 ——— *A Traveller's Narrative to illustrate the Episodes of the Bab, translated from the original Persian, with Notes*, 8vo, pp. 53, 447, cloth. *Cambridge*, 1891 (10s 6d net) 8s
- 124 **Brugsch** (H.) *Reise der Preussischen Gesandtschaft nach Persien, 1860-61*, 2 Vols, Lex., 8vo, pp. 14, 418. 8, 514, with illustrations, plates, and a map. *Leipzig*, 1862-3 (20s) 12s
- 125 **Brunnow** (E. & A. DOMASZEWSKI) *Die Provincia Arabia, auf Grund zweier Reisen beschrieben*, 4to, with many plates, plans, maps, illustrations, &c., pp. 532, parchment. *Strassburg*, 1904 24 4s  
Magnificent work, dealing with Geography, Archaeology, &c., of Arabia.
- 126 **Brydges**.—*The Dynasty of the Kajars, translated from the original Persian MS., presented by His Majesty Faty Ali Shah to Sir H. J. Brydges*, roy. 8vo, pp. 192, 455, with plates and maps, cloth. *London*, 1833 (pub. 24s) 16s
- 127 **Brydone** (P.) *A Tour through Sicily and Malta*, Second Edition, 8vo, pp. 12, 387, with a map, calf. *London*, 1806 5s
- 128 **Buckingham** (T. S.) *Travels among the Arab Tribes inhabiting the Countries East of Syria and Palestine, with an Appendix*, 4to, pp. 16, 679, with 28 illustrations and a map, half bound. *London*, 1825 12s
- 129 **Bulwer** (H. L.) *An Autumn in Greece*, 8vo, pp. 349, bds. *London*, 1826 3s 6d
- 130 **Burekhardt** (J. L.) *Travels in Nubia, with maps and illustrations*, bound together with Arabic Proverbs, 4to, half bound. *London*, 1819 & 1830 £2 10s

- 131 **Burnaby** (Capt. Fred.) *On Horseback through Asia Minor*, 2 vols. roy. 8vo, with portrait and maps, cloth. 1877 7s 6d
- 132 **Burnaby** (F.) *Ride to Khiva, Travels and Adventures in Central Asia*, Ninth Edition, roy. 8vo, pp. 18, 487, with maps, cloth. London, 1877 4s 6d
- 133 **Burton** (N.) *Narrative of a Voyage, from Liverpool to Alexandria, with a Journey to Jerusalem, Jaffa, Cyprus, and Constantinople*, 8vo, pp. viii., 335, with illustrations, cloth. Dublin, 1838 3s 6d
- 134 **Burton** (R. F.) *Pilgrimage to Meccah and Medina*, Third Edition, revised, 8vo, pp. xvi., 518, cloth. London, 1879 7s
- 135 ——— *His Early, Private and Public Life, with an Account of his Travels and Explorations by FR. HITCHMAN*, 2 vols. roy. 8vo, with many illustrations, cloth. London, 1887 (36s) 11s
- 136 **Bushell** (S. W.) *Oriental Ceramic Art, illustrated by Examples from the Collection of W. T. Walters*, folio, with 116 coloured plates, and over 400 Reproductions in Black and White, with a volume of Text. New York, 1897 £100  
A unique and peerless work.
- 137 **Cadahalso** (J.) *Cartas Marruecas*, 8vo, pp. 274, half calf, very rare. Madrid, 1793 8s 6d
- 138 **Campbell** (Sir G.) *A Handy Book on the Eastern Question*, 8vo, pp. 18, 212, with a map, cloth. London, 1876 3s 6d
- 139 **Casanova** (P.) *Histoire et description de la Citadelle du Caire, d'après Makrizi*, 2 vols in 4to. Paris, 1894-96 22
- 140 **Castro** (Freire de Andrada) *Life of Dom John de Castro, Viceroy of India, wherein are seen the Portuguese's Voyages to the East Indies, their Discoveries and Conquests there, and the Topography of all India and China, translated from the Portuguese into English by P. Wyche*, folio, pp. 372, with Preface and Index and 1 map, calf. London, 1664 30s
- 141 **Caussin de Perceval** (A. P.) *Essai sur l'Histoire des Arabes*, 4 vols. roy. 8vo, half morocco. Paris, 1847-48 £12  
Presentation copy to Mr. W. Platt, with the dedication in the author's own handwriting. A fine copy.—C'est un chef d'œuvre d'érudition et de vérité.
- 142 **Cesnola** (A. P. di) *Salamina (Cyprus) History, Treasures, and Antiquities*, 4to, pp. 48, 329, with plates and illustrations, cloth. London, 1882 11s
- 143 **Chandler** (R.) *Travels in Asia Minor*, 8vo, pp. 28, 253, bound. Dublin, 1775 3s 6d
- 144 **Chantre** (E.) *Mission scientifique en Cappadoce (1893-94), Recherches archéologiques dans l'Asie occidentale*, large 4to, with 30 plates (some coloured), map and illustrations. Paris, 1898 42 10s
- 145 **Chardin** (Chevalier) *Voyages en Perse et Autres Lieux de l'Orient*, 3 vols in 1, 4to, with many plates, calf. Amsterdam, 1711 16s
- 146 **Chesney** (Lieut.-Col.) *Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris, 1835-37*, 2 vols. roy. 4to, with many maps and plates, half bound. London, 1850 21 18s  
Cheap copy, uncat.
- 147 **Chesney** (Col.) *The Russo-Turkish Campaigns of 1828-29, with a View of the Present State of Affairs*, Third Edition, 8vo, pp. 47, 472, with maps, cloth. London, 1854 6s
- 148 **Churchill** (Col.) *The Life of Abdel Kader, Ex-Sultan of the Arabs of Algeria*, 8vo, cloth. London, 1867 4s 6d
- 149 ——— *Mount Lebanon, a Ten Years' Residence, 1842-52, describing the Manners, Customs and Religion of its Inhabitants*, Third Edition, 3 vols. 8vo, cloth. London, 1853 (pub. 35s) 16s
- 150 **Churchill** (C. H.) *The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule, 1840-60*, 8vo, pp. viii., 300, cloth. London, 1862 7s
- 151 **Clarke** (H. D.) *Travels in various Countries of Europe, Asia, and Africa; Part I., Russia, Tartary and Turkey*, 4to, with maps, portraits and numerous plates, half bound. London, 1810 7s 6d
- 152 ——— *The same*, Second Edition, 4to, half bound. London, 1811 12s
- 153 ——— *Travels in various Countries of Europe, Asia and Africa; Part II., Egypt, the Holy Land, and Greece*, 2 vols. 4to, with numerous plates and maps. London, 1812-14 12s  
Second vol without cover.
- 154 **Classen** (J.) *Besuch in Olympia*, 8vo, pp. 13, with a plan, bds. 1880 2s  
Together with other Essays.
- 155 **Clodius** (T. C.) *Chronicles of a Traveller, or History of the Afghan Wars with Persia*, translated by G. N. MITFORD, roy. 8vo, pp. 44, 207, bds. London, 1840 6s
- 156 **Cobham** (C. D.) *Attempt at a Bibliography of Cyprus*, Second Edition, 8vo, pp. 24. Nicosia, 1880 2s 6d



- 157 **Collins (E. T.)** In the Kingdom of the Shah, 8vo, pp. xii, 300, with map and illustrations, cloth, 1896 (pub. 12s) 6s
- 158 **Colnaghi (D. E.)** On Ancient Ruins near Missolonghi, Reprint, 8vo, pp. 2, with 3 plates, 1863 2s
- 159 **Conde (J. A.)** Historia de la Dominacion de los Arabes en España, 8vo, pp. 16, 650, half bound, gilded, Paris, 1840 12s
- 160 **Cooper (J.)** Turkey and Egypt, Past and Present State in relation to Africa, 8vo, pp. 20, London, 1876 2s
- 161 **Cornille (H.)** Souvenirs D'Orient. Constantinople, Grèce, Jerusalem, Egypte, 1831-33, 8vo, pp. 481, with a plate, calf, Paris, 1833 4s
- 162 **Coste (P.)** Architecture Arabe, ou Monuments du Caire, contenant 66 planches, avec texte explicatif et un précis sur l'histoire des Khalifes d'Egypte, folio, 1839 £6 10s
- 163 **Cowper (H. S.)** Through Turkish Arabia, Journey from the Mediterranean to Bombay, by the Euphrates and Tigris Valleys and the Persian Gulf, roy, 8vo, pp. xviii, 490, with many illustrations, cloth, London, 1894 8s 6d
- 164 ——— The Hill of the Graces, Investigation among the Trilithons and Megalithic Sites of Tripoli, 8vo, with maps and illustrations, cloth, London, 1897 8s
- 165 **Craven (Lady E.)** Journey through the Crimea to Constantinople, Second Edition, 4to, pp. 327, with map and 6 plates, calf, London, 1789 4s 6d
- 166 **Crichton (A.)** History of Arabia, Ancient and Modern, 2 vols, 16mo, cloth, Edinburgh, 1833 5s
- 167 ——— History of Arabia and its People, New Edition, 8vo, pp. 18, 652, with numerous plates and a map, cloth, London, 1852 5s
- 168 **Culnet (V.)** La Turquie d'Asie, Géographie administrative, statist., descript., de l'Asie Mineure, 4 vols, 8vo, with many maps, Paris, 1890-1900 £2
- 169 **Curzon (Robert)** Visits to Monasteries in the Levant, 8vo, pp. xxx, 449, with numerous woodcuts, cloth, London, 1849 2s 6d  
Library copy.
- 170 ——— Armenia, a Year at Erzeroum and on the Frontiers of Russia, Turkey and Persia, 8vo, pp. xiv, 253, with map and woodcuts, cloth, London, 1854 2s 6d
- 171 **Cutts (E. L.)** Christians under the Crescent in Asia, 8vo, pp. xii, 352, with illustrations, cloth, London (1876) 4s 6d
- 172 **Davenport (R. A.)** Life of Ali Pasha, of Tepeleni, Vizier of Epirus, 8vo, pp. 418, with a portrait, cloth, London, 1837 2s 6d
- 173 **Davis (E. J.)** Life in Asiatic Turkey, a Journal of Travel in Cilicia, Isauria, and Cappadocia, 8vo, pp. xx, 536, with map and illustrations, cloth, London, 1879 7s 6d
- 174 **Davis (N.)** Carthage and her Remains, 8vo, pp. 16, 631, with maps and plates, cloth, London, 1861 8s
- 175 ——— Ruined Cities within Numidian and Carthaginian Territories, 8vo, pp. 14, 391, with map and plates, cloth, London, 1862 5s
- 176 **Decaisne (Y.)** Plantes de l'Arabie, 4to, pp. 148, with 3 plates, Paris, 1848 12s
- 177 **Démidoff (A. de)** La Crimée, Second Edition, 8vo, pp. 267, with plates and illustrations, cloth, Paris, 1855 3s 6d
- 178 **Denton (Rev. W.)** The Christians in Turkey, 8vo, pp. 106, London, 1863 2s 6d
- 179 **Description du Pachalik de Bagdad** avec une Notice sur la Wahabie, 8vo, pp. 261, calf, Paris, 1809 4s  
With marginal notes.
- 180 **Dieulafoy (J.)** La Perse, la Chaldée et la Susiane, Relation de Voyage, 4to, with 2 maps and 336 illustrations, Paris, 1887 (pub. 50 fr.) £1 10s
- 181 **Dieulafoy.—A. Suse.** Journal des Fouilles, 1884-86, large 4to, with map and 121 illustrations, Paris, 1888 30s
- 182 **Dieulafoy (M.)** L'Acropole de Suse d'après les fouilles exécutées en 1884 à 1886, 4 parts, 4to, with many plates, maps and illustrations, Paris, 1893 £5
1. Histoire et Géographie.—II, Fortification.—III, Faïences et Terres cuites.—IV, Apudana et Ayadana.
- 183 ——— L'Art antique de la Perse, Achéménides, Parthes, Sassanides, 5 vols, folio, in portfolio, with 103 plates and many illustrations, Paris, 1884-86 £3 15s
- 184 **Dinshah Ardeshir Talearkhan.**—Peace Question between Turcs and the Christians, Reprint, 8vo, pp. 28, Bombay, 1896 2s
- 185 **Diodorus the Sicilian.**—Historical Library, in 15 Books, in English, by G. Booth, folio, pp. 799, with maps, calf, London, 1700 30s  
The first 5 books dealing with Egypt, last 10 with Persia, Macedonia, &c.



- 186 **Dixon** (W. H.) *British Cyprus*, roy. 8vo, pp. 368, and a plate, cloth. London, 1879 8s 6d
- 187 **Dodd** (A. B.) *In the Palaces of the Sultan*, 8vo, illustrated. London, 1904 12s
- 188 **Dow** (A.) *History of Hindostan*, translated from the Persian, New Edition, 3 vols. 8vo, with plates, cloth. London, 1803 18s  
Partly foxed copy.
- 188A ——— *The same*, Third Edition, Vol. I., calf. 1792 8s
- 189 **Dumont d'Urville**.—*Voyage pittoresque autour du Monde*, 2 vols. large 8vo, with maps and numerous steel plates, half bound. Paris, 1834 22 8s
- 190 **Dunstan** (H. M.) *The Turkish Compassionate Fund*, an Account of its Origin, Working and Results, edited by W. Burdett Coutts, 8vo, pp. 236, 108, with 1 plate, cloth. London, 1883 5s
- 191 **Durand**.—*An Autumn Tour in Western Persia*, 8vo. London, 1902 (pub. 7s 6d) 3s
- 192 **Dwight** (H. G. O.) *Christianity Revived in the East, or a Narrative of the Work of God among the Armenians of Turkey*, 8vo, pp. xii., 290, with map, cloth. London, 1860 (pub. 7s 6d) 3s 6d
- 193 **Eastern Persia**.—Account of the Journeys of the Persian Boundary Commission, 1870-72, 2 vols. with maps, illustrations and plates, half bound. London, 1876 (pub. 42s) 21s
- 194 **Eastwick** (E. B.) *Journal of a Diplomat's Three Years' Residence in Persia*, 2 vols. 8vo, cloth. London, 1864 12s
- 195 **Elliot** (Frances) *Diary of an Idle Woman in Constantinople*, 8vo, pp. 425, with map and 4 plates, cloth. London, 1893 7s
- 196 **Eton** (W.) *A Survey of the Turkish Empire*, Second Edition, roy. 8vo, pp. xxxii., 526, bds. London, 1799 6s
- 197 **Eugene** (Prince, of Savoy) *Memoirs*, by himself, translated from the French by F. Shoberl, 8vo, with a portrait, calf. London, 1811 4s
- 198 **Eyre** (V.) *The Military Operations at Cabul in 1842*, Second Edition, 8vo, pp. 328, with a map, half bound. London, 1843 4s
- 199 **Eyriès** (J. B.) *Voyage pittoresque en Asie et en Afrique, Résumé Général des Voyages Anciens et Modernes*, large 8vo, pp. 426, 160, with maps and numerous steel plates, half morocco. Paris, 1839 21s
- 200 **Eyriès and A. Jacobs**.—*Voyage en Asie et en Afrique, l'après les récits des derniers voyageurs*, large 8vo, pp. iv., 692, with map and numerous plates, half calf. Paris, 1855 18s
- 201 **Farley** (J. L.) *Turkey*, 8vo, pp. 8, 371, cloth, with portrait. London, 1806 5s  
An insight into the Rise, Progress, and Present Condition of Turkey.
- 202 ——— *The Massacres in Syria*, Second Edition, 8vo, pp. xii., 188, cloth. London, 1861 3s
- 203 **Ferrier** (T. P.) *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan and Turkistan*, roy. 8vo, pp. 534, with 3 plates, and 1 map, cloth. London, 1856 6s
- 204 **Fisher's** *Illustrations of Constantinople and its Environs*, 4to, pp. 84, with numerous plates, full red calf. London, 8s 6d
- 205 **Fogg** (W. P.) *Arabistan, or "The Land of the Arabian Nights," being Travels through Egypt, Arabia and Persia*, 8vo, pp. 350, with illus. and plates, cloth. London, 1875 7s 6d
- 206 **Forskæl** (P.) *Descriptiones Animalium, Avium, Amphibiorum, etc., quæ in Itinere Orientali observavit P. Forskæl Adjuncta est Materia medica Kabirina*, 4to, pp. 164, with a plate. Havnæ, 1775 10s 6d
- 207 **Forster** (Ch.) *Historical Geography of Arabia*, 2 vols. 8vo, with a map, cloth. 1844 6s
- 208 ——— (Rev. C.) *The Monuments of Assyria, Babylonia and Persia, with a New Key for the Discovery of the Lost Ten Tribes*, roy. 8vo, pp. 351, with illustrations, cloth. London, 1859 7s 6d
- 209 **Fowler** (G.) *Turkey, or a History of the Ottoman Empire*, 8vo, pp. 14, 501, with a plate and 2 maps, cloth. London, 1854 (pub. 10s 6d) 5s
- 209A ——— *The same*, Second Edition 6s
- 210 **Fraser** (J.) *The History of Nadir Shah, formerly called Thomas Kuli Khan, the present Emperor of Persia*, Second Edition, with a Catalogue of Manuscripts collected in the East, 8vo, pp. 280, with a map, full bound. London, 1742 7s 6d  
See Hæzi, Persian Literature, p. 54.
- 211 **Fraser** (J. B.) *Travels in Koordistan and Mesopotamia—Sketches of the Koordish and Arab Tribes*, 2 vols in 1, roy. 8vo, with plate, cloth. London, 1836 6s

- 212 **Fraser (J. B.)** *A Winter's Journey (Tatar) from Constantinople to Teheran, with Travels through Persia, &c.* 2 vols. 8vo, with 2 plates, cloth. London, 1838 7s 6d
- 213 **Frontier Lands of the Christian and the Turk**, comprising Travels in the Region of the Lower Danube in 1830 and '31, by a Twenty Years' Resident, 2 vols. 8vo, with plates, cloth. London, 1873 7s
- 214 **Gardane (A. de)** *Mission du Général Gardane en Perse sous le Premier Empire*, roy. 8vo, pp. 384. Paris, 1865 4s 6d  
Partly water-stained.
- 215 **Garnet (L.)** *Turkish Life in Town and Country*, 8vo, with 23 illustrations. London, 1901 3s 6d
- 216 **Gay (J. D.)** *Plevna, the Sultan and the Porte, Reminiscences of the War in Turkey*, 8vo, pp. 6, 298, cloth. London, 1878 4s
- 217 **Gerard (E.)** *The Land beyond the Forest, Facts and Fancies from Transylvania*, 2 vols. 8vo, with map, plates and illustrations, cloth. Edinburgh, 1888 5s
- 218 **Gilman (A.)** *The Saracens from the Earliest Times to the Fall of Bagdad*, Second Edition, 8vo, pp. 17, 493, with illustrations and map, cloth. London, 1891 4s
- 219 **Gleanings**, Pictorial and Antiquarian, on the Overland Route, Second Edition, sm. folio, pp. 8, 256, with numerous plates, cloth. London, 1851 6s  
Maha, &c.
- 220 **Golovin (J.)** *The Caucasus*, roy. 8vo, pp. vi., 191, with a coloured map, cloth. London, 1884 4s
- 221 **Goodell (Rev. W.)**—**PRIME (E. D. G.)** *Forty Years in the Turkish Empire, or Memoirs of the Rev. W. Goodell*, Fifth Edition, roy. 8vo, pp. xii., 489, cloth. New York, 1878 (pub. 12s 6d) 7s
- 222 **Gordon (T. E.)** *Persia Revisited (1895), with Remarks on the Present Situation in Persia*, 8vo, illustrated, cloth. 1896 (pub. 10s 6d) 7s
- 223 **Graham (Lt.-Col. G. F. T.)** *Reviews on Syed Ahmed Khan's Life and Works*, 8vo. Aligarh, 1886 2s 6d
- 224 **Gray (J. A.)** *At the Court of the Amir of Afghanistan*, 8vo, illustrated, half bound. 1895 7s 6d
- 225 **Greenfield (J.)** *Verfassung des Persischen Staates, mit Anhang über Gesetz, Bildungswesen &c., in heutigen Persien*, 8vo, pp. viii., 353. 1904 8s 6d
- 226 **Grey (Mrs. W.)** *Journal of a Visit to Egypt, Constantinople, Crimea, and Greece*, Third Edition, 8vo, pp. 7, 203, cloth. London, 1870 3s 6d
- 227 **Griffiths (J.)** *The Paintings of the Buddhist Cave Temples of Ajanta, Khandesh, India*, 2 vols. imp. folio, with 159 large plates of paintings, mostly in colours, and many illustrations in the text, cloth. 1896-97 £15 15s  
Scarce.
- 228 **Gsell (St.)** *Les Monuments Antiques de l'Algérie*, 2 vols. roy. 8vo, with numerous plates and illustrations (some coloured). Paris, 1901 £1 16s
- 229 **Gulbenkian (C. S.)** *La Transcaucasie et la Péninsule d'Apchéron. Souvenirs de Voyage*, 8vo, pp. 31, 336, with a map. Paris, 1891 3s 6d
- 230 **Guy le Strange.**—*Palestine under the Moslems*, 8vo, pp. xxv., 604, with map, illustrations, and index, cloth. 1890 16s
- 231 **Haeckel (E.)** *Arabische Korallen, Ein Ausflug nach den Korallenbänken des Roten Meeres*, 1to, with 6 plates and 20 woodcuts, bds. 1876 20s
- 232 **Haggard (A.)** *Under Crescent and Star*, 8vo, pp. xv., 405, with portrait, cloth. Edinburgh, 1899 (pub. 6s) 3s 6d
- 232A **Hakluyt's Navigation, Voyages, and Discoveries of the English Nation**, edited by S. Goldamid. Asia, part III., 8vo, pp. 277, cloth. Edinburgh, 1889 6s
- 233 **Hammer-Purgstall**—*Geschichte der Hehane, der Mongolen in Persien*, 2 vols. 8vo, with tables. Darmstadt, 1842-3 15s
- 234 **Hanna (H. B.)** *The Second Afghan War, 1878-80, its Causes, Conduct, and Consequences*, 2 vols. 8vo. London, 1899-1904 25s
- 235 **Harris (W. B.)** *From Batum to Baghdad, via Tiflis, Tabriz, and Persian Kurdistan*, 8vo, with illustrations and maps, cloth. London, 1896 (pub. 12s) 7s 6d
- 236 ——— *Journey through the Yemen, and some General Remarks upon that Country*, 8vo, with maps and illustrations, cloth. London, 1893 (pub. 16s) 8s
- 237 **Hart (H. C.)** *Some Account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wady, Arabah*, 4to, pp. x., 264, with plates and 2 coloured maps, cloth. 1891 £1 10s
- 238 **Hartley (J.)** *Researches in Greece and the Levant*, 8vo, pp. x., 488, with 2 maps, cloth. London, 1851 3s 6d



- 239 **Havelock** (Capt. H.) Narrative of the War in Afghanistan in 1838-9. 2 vols. 8vo, with map, cloth. London, 1840 10s
- 240 **Haxthausen** (Baron von) Transcaucasia, Sketches of the Nations and Races between the Black Sea and the Caspian, translated from the German, roy. 8vo, pp. xxiii, 418, with 8 coloured plates and map. London, 1854 5s 6d
- 241 **Hedin** (S.) Scientific Results of a Journey in Central Asia in 1899-1904, Vol I., The Tarim River, and Vol VI., Zoologie, 4to, with numerous plates and maps. Stockholm, 1904 220
- 242 **Hell** (Xavier Hommaire de) Voyages en Turquie et en Perse exécutés par ordre du gouvernement Français pendant les Années, 1845, 1847 et 1848, 4 vols in roy. 8vo, with an atlas of 100 plates designed from nature. Paris, 1844 (pub. 428 fr.) £7 10s
- 243 ——— Travels in the Steppes of the Caspian Sea, the Crimea, and the Caucasus, roy. 8vo, pp. 8, 426, cloth. London, 1847 5s
- 244 **Hensman** (H.) The Afghan War, 1879-80, a Complete Narrative, 8vo, with maps, cloth. 1881 (pub. 31s) 10s 6d
- 245 **Hertslet** (Sir E.) Treaties between Persia and Great Britain and other Powers in force on the 1st April, 1891, large 8vo, pp. 12, 239, with maps, cloth. London, 1891 10s
- 246 **Heuzey** (L.) Découvertes en Chaldée, par E. de Sarzec, Parts I. to IV., folio, with plates in heliogravure. Paris, 1885-91 46
- 247 **Hill** (A.) A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in all its Branches, with the Government, Policy, Religion, Customs, &c., folio, pp. 326, bds. London, 1733 21s
- 248 **Hinde** (S. L.) The Fall of the Congo Arabs, roy. 8vo, pp. 308, with 4 maps and plates, cloth. 1897 12s  
Source.
- 249 **History of the War in Bosnia, 1737-39**, translated from the Turkish by C. FRASER, 8vo, pp. 19, 88, bds. London, 1830 3s
- 250 **Holderness** (M.) New Russia, Journey from Iliga to the Crimea, 8vo, pp. 316, with 3 plates, cloth. London, 1823 4s  
With notes on the Crimean Tartars.
- 251 **Holme** (H.) The Oldest Christian Church (Nestorians), 8vo, pp. 8, 105, with plates, cloth. London 3s
- 252 **Holstein** (Doc de) Relation du Voyage de Moscovie, Tartarie et de Perse en 1833 à 1839, Trad. d'Alleman du Sieur Olearius par L.R.D.B., 4to, some pages missing (557 to end). Paris, 1836 18s
- 253 **Honigberger** (J. H.) Früchte aus dem Morgenlande oder Reise-Erlebnisse, 8vo, pp. xv., 590, with portraits, illustrations of plants, many plates, and a Medical Dictionary in European and Oriental Languages. Vienna, 1853 10s
- 254 **Howel** (Th.) Journal of the Passage from India, through Asia Minor, 8vo, pp. 184, with map, calf. London [1788] 4s 6d
- 255 **Hunt** (G. H.) Outram and Havelock's Persian Campaign, with a Persian History by G. TOWNSEND, 8vo, with 7 plates, cloth. London, 1858 1s
- 256 **Hustado** (O.) Granada y sus Monumentos Arabes, 8vo, with 3 plates. N.D. (recent) 15s
- 257 **Hutchinson** (Sir J. T. & COBHAM) Handbook of Cyprus, 8vo, pp. 12, 112, with portrait and 2 maps, half bound. London, 1904 2s 6d
- 258 **Hulme-Beaman** (A. G.) Twenty Years in the Near East, a narrative of his Experiences in Syria, Egypt, Turkey, and the Balkan, 8vo, with portrait, cloth. 1898 (10s 6d) 6s
- 259 **Ibrahim Beg**.—Schulz (W.) Zustände der heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Begs enthüllt, Aus dem Persischen übersetzt, large 8vo, with map and 84 illustrations, cloth. 1903 25s
- 260 **Irwin** (E.) Adventures in the Course of a Voyage up the Red Sea on the Coasts of Arabia and Egypt, and of a Route through the Deserts of Thebais, 4to, pp. 16, 400, with 4 maps and 2 plates, bds. London, 1780 12s
- 261 **Jackson** (M.) World Sketches in the Sweet South, 8vo, pp. 301, with front., cloth. London, 1878 4s  
Gibraltar, Tangier, Spain.
- 262 **Jerningham** (H. E. H.) To and from Constantinople, 8vo, pp. ix., 365, with a plate, cloth. London, 1878 8s 6d
- 263 **John** (B. S.) Travels of an Arab Merchant in Soudan (the Black Kingdoms of Central Africa), 8vo, cloth. London, 1854 4s
- 264 **Johnson** (Major E. C.) On the Track of the Crescent. Notes from the Pirsons to Pesh, 8vo, pp. 16, 324, with illustrations, half bound. London, 1885 3s 6d



- 265 **Journal** of a Deputation sent to the East by the Malta Protestant College in 1849, 2 vols, roy. 8vo, with plates and a map. London, 1854 5s
- 265 ——— The same, Second Edition, 1855 6s
- 266 **Jordan** (W.) *Physische, Geographie und Meteorologie der Libyschen Wüste (Rohlf'sche Expedition)*, large 4to, pp. 12, 216, with maps and tables. Cassell, 1875 (24s) 16s
- 267 **Joyce** (A. J.) *The Cossack and the Turk (Crisis in the Ottoman Empire)*, 8vo, with map. London, 1853 1s 6d
- 268 **Kampen** (N. G. van) *Geschiedenis van Griekenland, uit onde en latere Schrijvers samen gesteld*, 7 vols, 8vo, cloth. Rotterdam, 1828-34 14s
- 269 **Karim** (A.) *Mohammedan Education in Bengal*, sm. 8vo, pp. 73, and 2 plates. Calcutta, 1900 2s
- 270 **Kaye** (J. W.) *History of the War in Afghanistan*, 2 vols, roy. 8vo, cloth. London, 1851 12s
- 271 **Keane** (J. F.) *My Journey to Medinah, performed by the Author as a Mohammedan*, 8vo, pp. viii, 212, cloth. 1881 6s
- 272 **Keene** (H. G.) *The Fall of the Moghul Empire, from the Death of Aurungzeib to the Overthrow of the Maharatta Power*, New Edition, with Corrections and Additions, 8vo, with map. London, 1887 (pub. 7s 6d) 4s
- 273 **Kelly** (W. K.) *Syria and the Holy Land, Scenery and People*, 8vo, pp. 8, 151, illustrations, cloth. London 4s 6d
- 274 **Keppel** (The Hon. G.) *Narrative of Travels in Babylonia, Assyria, Media, and Scythia in 1824*, 2 vols bound in 1, Third Edition, 8vo, with coloured plates. London, 1827 5s
- 275 **Ker Porter** (Sir R.) *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylon*, 1817-20, 2 vols, 4to, with numerous engravings of portraits, costumes, &c., half bound. London, 1821 (pub. 29 9s) 40s
- Some pages are water-stained.
- 276 **Khalil Khalid**.—*The Diary of a Turk*, 8vo, cloth. 1903 4s
- 277 **Khojeh Abdulkurream** (A. Cashmeriah) *Memoirs of a Travel from Hindostan to Persia when accompanying Nadir Shah, translated from the Persian by F. Gladwin*, 8vo, pp. 8, 249, bds. London, 1793 7s 6d
- Rare.
- 278 **Kinneir** (J. M.) *Geographical Memoir of the Persian Empire*, 4to, pp. viii, 486, calf (no map). London, 1813 8s
- 279 **Klash** (K. D.) *Ancient Persian Sculptures, or the Monuments, Buildings, Bas-Reliefs, Rock Inscriptions belonging to the Kings of the Achaemenian and Sassanian Dynasties of Persia*, in English, Gujarati and Persian, roy. 8vo, cloth. Bombay, A. H. 1305 (1829) 12s
- 280 **Kirmanji** (M. H. A. K.) *History of the Reign of Tipu Sultan*, translated from the Persian by Col. Miles, 8vo, pp. 15, 291, cloth. London, 1861 7s 6d
- 281 **Koelle** (S. W.) *On Tartar and Turk*, Reprint, 8vo, pp. 35. London 2s
- 282 **Laborde** (Léon de) *Journey through Arabia Petraea to Mount Sinai and the City of Petra*, English Translation, 8vo, pp. xxviii, 331, with numerous illustrations, cloth. London, 1836 11s
- 283 **Labourt** (J.) *Le Christianisme dans l'Empire Persan*, 12mo. Paris, 1904 3s 6d
- 284 **Lafond de Lurey**.—*Voyages autour du Monde et Naufrages Célèbres*, 8 vols bound in 4, large 8vo, with numerous fine coloured and black plates, half morocco. Paris, 1844-47 25 5s
- A magnificent work. Very rare.
- 285 **Lane Poole** (St.) *Life of EDW. WM. LANE*, 8vo, pp. 142, cloth. London, 1877 4s
- Scarce.
- 286 ——— *Scheme of Mohammedan Dynasties during the Khalifate*, 8vo. London, 1880 2s
- 287 ——— *The Mohammedan Dynasties, Chronological and Geographical Tables, with Historical Introductions*, 8vo, cloth. 1894 12s
- 288 ——— *Medieval India under Mohammedan Rule (712-1761 A.D.)*, 8vo, illustrations, cloth. 1903 5s
- 289 **Langton** (M. B.) *How to Know Oriental Rugs, a Handbook*, 8vo, pp. 244, with 20 illustrations, cloth. London, 1904 8s 6d
- 289A **Lansdell** (H.) *Through Central Asia, Diplomacy of the Russo-Afghan Frontier*, roy. 8vo, pp. 20, 668, with map and illustrations, cloth. London, 1887 8s
- 290 **Layard** (Sir A.) *Autobiography and Letters*, edited by W. W. Bruce, 8vo, 2 vols, cloth. London, 1903 (pub. 25s) 15s
- 291 **Layard** (A. H.) *Nineveh and its Remains*, Vol. I. (out of 2 vols), 8vo, pp. 30, 399, with plates and maps, cloth. London, 1849 5s
- 292 **Leake** (W. M.) *Travels in the Morea (in 3 vols) Vols I., II. only*, 8vo, with maps and plates, cloth. London, 1830 4s

- 293 **Leake** (W. M.) *Journal of a Tour in Asia Minor, with Remarks on the Ancient and Modern Geography of that Country.* 8vo, pp. xxx., 362, and 8 plates, bds. London, 1824 4s 6d
- 294 **Leltner** (G. W.) *Races of Turkey, and the State of their Education.* 8vo, pp. 26. Lahore, 1871 2s
- 295 **Lampriere** (W.) *A Tour from Gibraltar to Tangier and Morocco.* 8vo, pp. 40, 164, with map, bds. London, 1791 5s
- 296 **Lessing** (J.) *Orientalische Teppiche, folio, with 18 coloured plates, bds.* Berlin, 1891 42 10s
- 297 **Letters from the Caucasus, Georgia, and Persia in 1812, with an history of Persia. 8vo, pp. 414, with plates and maps, bds. London, 1823 6s**
- 298 **Letters Writ by a Turkish Spy, giving an Account to the Divan at Constantinople of the Transactions of Europe. 7 vols. (complete), written originally in Arabic, and now done into English, with a large historical preface, 16mo, with a portrait. London, 1748-1753 8s**
- 299 **Lewis** (Mrs.) *A Lady's Impressions of Cyprus in 1893.* 8vo, pp. 246, with a map, cloth. London, 1894 3s
- 300 **Linschoten**—*Itinerarium ofte Schipvaart mer oost ofte Portugals Indien, 1644—Reygheshefchrift vande Navigation der Portugaloyssers in Orienten: Indien, Malacca, China, Japan, &c., 1644—Beschrijvinge vande gantsche Coste van Guinea, &c., America, 1644, folio, with all plates, maps, and the rare portrait, Last Edition, scarce, parchment. Amsterdam, 1644 23 3s*
- 301 **Longpérier** (A. de) *Mémoires sur la chronologie et l'iconographie des rois parthes Arsacides, 4to, with 18 plates.* Paris, 1853 25s
- 301A **Low** (L. C. R.) *The Land of the Sun, Sketches of Travel in Persia.* 8vo, pp. 12, 356, cloth. London, 1870 5s
- 302 **Lowth** (G. T.) *The Wanderer in Arabia, or Western Footsteps in Eastern Tracks.* 2 vols, 8vo, with 6 plates, cloth. London, 1855 6s
- 303 **Lusignan** (Princess A. de) *Twelve Years Reign of Abdul Hamid II.* 8vo, pp. x., 270, and a plate, cloth. London, 1889 3s
- 304 **Lynch** (W. F.) *The United States Expedition to the Jordan and the Dead Sea, New Edition.* 8vo, pp. 332, with map, cloth. Philadelphia, 1880 3s 6d
- 305 **MacColl** (M.) *The Eastern Question, its Facts and Fallacies.* 8vo, pp. xiii., 479, and map, cloth. London, 1877 6s
- 306 **MacFarlane** (Ch.) *Constantinople in 1823, a Residence of 18 months in the Turkish Capital and Provinces.* 4to, pp. 10, 406, and 5 plates, cloth. London, 1829 12s 6d
- 307 **MacGregor** (C. M.) *A Contribution towards the Better Knowledge of Topography. Ethnology, Resources, and History of Afghanistan.* Lex., 8vo, pp. 869, cloth. Calcutta, 1871 18s  
Pages 795 to 800 have been cut out.—Confidential publication.
- 308 **Mackenzie** (G. M.) & **Irby** (A. P.) *The Turks, the Greeks, and the Slavons. Travels in the Slavonic Provinces of Turkey.* roy. 8vo, pp. 32, 688, with plates and maps, cloth. London, 1867 10s
- 309 **Macpherson** (J. M.) *The Baluchistan Code, with chronological tables.* 8vo, pp. xxi., 210, cloth. Calcutta, 1899 7s 6d
- 310 **Madden** (R. R.) *The Turkish Empire, in its relations with Christianity and Civilization.* 2 vols, 8vo, cloth. London, 1862 7s 6d
- 311 ——— *Travels in Turkey, Egypt, Nubia, and Palestine in 1824-27.* 2 vols, 8vo, with a plate, full red morocco. London, 1829 6s
- 312 **Maereker** (Capt.) & **SCHAEFFER** (G. A.) *Beiträge zur Erforschung Kleinasiens.* 8vo, pp. 45, with 2 large maps. Extract, Berlin, 1899 2s 6d
- 313 **Malcolm** (Sir J.) *History of Persia, from the Early Period to the Present Time, containing an account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of that Kingdom.* 2 vols, 4to, with plates (no maps), calf. London, 1815 22 10s
- 314 ——— *Sketches of Persia.* 16mo, pp. xv., 267, cloth. 1845 3s 6d
- 315 **Malta Penny Magazine**, Vol. II., 4to, pp. 207, richly illustrated, cloth. Valletta, 1841 6s
- 316 **Map**—*Karte der Hauptstrassen von der niederen Donau bis Constantinopel, vom Preuss. Generalstab, mounted.* 1828 3s 6d
- 317 ——— *Plan von Constantinopel, mounted, with pp. 25, text in German and French, cloth.* 1863 2s 6d
- 318 ——— *Generalkarte von der Europäischen Türkei, von H. KIEPERT, mounted, in cover.* Berlin, 1870 3s



- 319 **Carte de la Plus Grande Partie de la Turquie d'Europe**, drawn by G. Tulma, mounted in portfolio *Triest*, 1811 4s 6d
- 320 **Map of Persia**, by Wyld, mounted, in leather cover. *London*, N.D. 3s 6d
- 321 **Map of the Countries between Constantinople and Calcutta**, mounted, in cloth cover. *London* 3s 6d
- 322 **Map of the Northern part of the Punjab and of Kashmir, &c.**, compiled from the Surveys of Captain Wade by J. Walker, on linen, in book-form. 1846 3s 6d
- 323 **Marchtaler (V.) Series Regum Persiarum ab Arischer-Babekan ad annum**, 400, 4to, pp. 232, bound. *Tubinge*, 1628 5s
- 324 **Marco Polo**.—*Travels to the Eastern parts of the World in the 13th Century*, translated with notes by Wm. Marsden, roy. 4to, with map, half calf. *London*, 1808 22 2s
- 325 **Marigny (T. de) Three Voyages in the Black Sea to the Coast of Circassia**, roy. 8vo, pp. 303, with a map, bds. *London*, 1837 4s
- 326 **Mariti (Abbe) Travels through Cyprus, Syria, and Palestine**, with a general History of the Levant, translated from the Italian, 2 vols, 8vo, half bound. *London*, 1791 7s 6d
- 327 **Marvin (Ch.) Baku, the Petrolia of Europe**, 8vo, pp. 36, with map. *London*, 1s 6d
- 328 ——— **Col. Grodekoff's Ride from Samarcand to Herat**, 8vo, pp. 20, 221, with plates and map, cloth. *London*, 1880 3s 6d
- 329 ——— **The Russians at Merv and Herat**, roy. 8vo, pp. 16, 470, with maps and plates, cloth. *London*, 1883 6s
- 330 ——— **The Region of the Eternal Fire, an Account of a Journey to the Petroleum Region of the Caspian in 1883**, roy. 8vo, pp. xviii., 413, with illustrations and maps, half bound. *London*, 1884 3s 6d
- 331 **Masi (V.) Vicende Politiche dell' Asia dall' Ellesponto all' Indo**, 2 vols, Lex., 8vo. *Offa di Castello*, 1901 13s
- 332 **Maundrell (H.) Journey from Aleppo to Jerusalem, A.D. 1697**, Second Edition, 8vo, pp. 152, with 9 plates, calf. *Oxford*, 1707 5s  
Title-page slightly torn.
- 333 **Memoir über die Karte von Kleinasien und von KIEPERT u. A. Nebst Mittheilungen über die physie. geograph. Verhältnisse**, 8vo, pp. 194, and 4 plates. *Berlin*, 1854 4s
- 334 **Mencel (F.) Il Globo Celeste Arabico del Secolo XI.**, sm. folio, pp. 19, and 2 plates. *Firenze*, 1878 2s
- 335 **Meyer's Griechenland und Kleinasien**, 12mo, pp. 10, 338, with maps and plans, cloth. *Leipzig*, 1901 8s
- 336 **Miansarof (M.) Bibliographia Caucasica et Transcaucasica**, in Russian and French, Tom. I, 1-2. Lex., 8vo, pp. 42, 804. *St. Petersburg*, 1874-75 10s 6d  
All published.
- 337 **Michaelis**.—*Recueil de Questions, proposées à une Société de Savants qui par ordre de Sa Majesté Danoise font le Voyage de l'Arabie*, 4to, calf. *Amsterdam*, 1774 7s 6d
- 338 **Migeon (G.) L'Exposition des Arts Musulmans au Musée des Arts décoratifs**, 4to, with 100 plates. *Paris*, 1903 25
- 339 **Mignan (Capt. R.) Winter Journey through Russia, the Caucasian Alps and Georgia into Koordistan**, 2 vols, 8vo, with 2 plates and 9 illustrations, cloth. *London*, 1839 6s
- 340 **Mignot (M.) Histoire de l'Empire Ottoman depuis son Origine jusqu'à 1740**, 4to, pp. 688, half bound. *Paris*, 1771 12s
- 341 **Miles (W.) The History of the Reign of Tipl Sultan**, being a Continuation of the *Sehahi Hyduri*, written by Mir Hussain Ali Khan Kirmani, 8vo, pp. 291, cloth. *London*, 1881 7s 6d
- 342 **Miller (W.) Travel and Politics in the Near East**, 8vo. *London*, 1898 (pub. 21s) 10s 6d
- 343 **Mirza Aboul Taleb Khan**.—*Voyages en Asie, en Afrique, en Europe*, Ecrite par lui même, published by CH. MALO, Second Edition, 8vo, pp. 432. *Paris*, 1819 10s 6d  
The author is a Persian Prince.
- 344 **Mitford (G. N.) The Chronicles of a Traveller, or History of the Afghan Wars with Persia**, 8vo, pp. 44, 207, bds. *London*, 1840 (pub. 8s) 4s 6d
- 345 **Mohan Lal**.—*Travels in the Panjab, Afghanistan, and Turkistan*, roy. 8vo, pp. 27, 328, with map and portrait, cloth. *London*, 1846 8s 6d
- 346 **Moltke (Baron-später Graf) The Russians in Bulgaria and Rumelia in 1828-29**, 8vo, pp. vi., 476, with map and 12 plates, cloth. *London*, 1834 8s
- 347 **Money (E.) Twelve Months with the Bashi-Bazouks**, Second Edition, 8vo, pp. 231, cloth. *London*, 1880 4s



- 348 **Money (R. C.)** *Journal of a Tour in Persia in 1824-25*, 8vo, pp. 256, with a map, bds. London, 1828 7s 6d  
Privately printed.
- 349 **Morgan (J. de)** *Mission scientifique archéologique, géographique et linguistique en Perse*, 5 vols in 8, 4to, with illustrations, plates and atlas. Paris, 1894-97 £15
- 350 ——— *Délégation scientifique française en Perse*, Vols I. to V., 4to, with numerous illustrations, plans, plates, &c. Paris, 1900-04 £12 10s  
Vol. I. contains Excursions at Susa, the others contain the Elamitic-Semitic Texts.
- 351 **Moulavi Cheragh Ali**—*The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire*, 8vo, pp. 40, 183, cloth. Bombay, 1883 4s
- 352 **Mounsey (A. H.)** *Journey through the Caucasus and the Interior of Persia*, 8vo, pp. xi, 336, and a map, cloth. London, 1872 4s
- 353 **Mouraviev (N.)** *Voyage en Turcomanie et à Khiva fait en 1819 et 1820*, 8vo, pp. 398, with 3 plates and a map, half bound. Paris, 1823 5s
- 354 **Muir (Sir W.)** *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, 8vo, pp. 698, cloth. London, 1891 12s
- 355 **Musée Imperial Ottoman**—*Catalogue des Bronzes et Bijoux*, 8vo, pp. 98. Constantinople, 1898 2s
- 356 **Nadir Shah**—*Histoire de Nader Shah Traduite d'un M. S. Persan avec des Notes par Sir W. Jones*, Nouvelle Edition, 2 parts, 4to in 1 vol., bound. Londres, 1790 10s
- 357 ——— *History of Tahmas Kuli Khan, Shah, or Sophi of Persia*, extracted from the French, 12mo, pp. 38. London, 1740 2s 6d
- 358 ——— *The Compleat History of Thomas Kouli Kan, Sovereign of Persia*, in 2 parts, 12mo, pp. 163, 116, with map and portrait, bound in 1 vol. London, 1742 7s 6d  
See Hazle, Persian Literature, p. 32.
- 359 **Najaf Koolée Meerza** (Prince of Persia) *Journal of a Residence in England and of a Journey from and to Syria*, translated from the Persian, 2 vols, 8vo, with a plate, cloth. London 7s 6d  
Privately printed.
- 360 **Nakshahbandi (Ahmed Shah)** *Route from Kashmir to Yarkand*, translated from the Persian by T. Dowson, 8vo, pp. 15 4s
- 361 **Neale (F. A.)** *Eight Years in Syria, Palestine, and Asia Minor, from 1842 to 1850*, 2 vols, Second Edition, 8vo cloth. London, 1852 5s
- 362 **Nérontsos-Bey**—*L'Ancienne Alexandrie. Etude Archéologique et Topographique*, roy. 8vo, pp. 132, with plates and map. Paris, 1888 5s
- 363 **Ney (Nap.)** *En Asie Centrale, Caucase Chemin de fer Sibériens et Asiatiques, Merv, Samar-Khand, &c.*, 8vo, pp. viii, 466, illustrations, half bound. Paris, 1888 5s
- 364 **Nicolay (de)** *Les Navigations et Pérégrinations Orientales*, folio, pp. 181, with 55 full-page plates, bound. Lyon, 1567 4s  
Ouvrage très rare, contenant les costumes turcs et persans. Title-page in manuscript. First edition.
- 365 **Niebuhr (M.)** *Travels through Arabia and other Countries of the East*, 2 vols, 8vo, with maps and plates, calf. Edinburgh, 1792 6s
- 366 **Ockley (S.)** *Geschichte der Saracenen oder ihre Eroberung der Länder, Syrien, Persien, und Egypten*, 8vo, pp. 1021, and Register, with 2 plates, half bound. Leipzig, 1745 6s
- 367 **Oehlenschlaeger (A.)** *Alladin or The Wonderful Lamp, a Dramatic Poem*, 8vo, pp. 9, 298, cloth. Edinburgh, 1803 2s 6d
- 368 **Oldmixon (J.)** *Gleanings from Pinedilly to Persa*, 8vo, pp. xi, 408, with coloured plates of Turkish scenes, cloth. London, 1854 5s
- 369 **Olearius (A.)** *Voyages très curieux et très renommés faits en Moscovie, Tartarie, et Perse*, Traduits par Winquetfort, 2 vols, folio, with numerous fine illustrations, plates, and maps, bound in 1 calf vol. Leide, 1719 42 5s  
Dernière édition, considérablement augmentée. Fine copy, large paper.
- 370 **Oliphant (L.)** *The Russian Shores of the Black Sea in 1852*, Fourth Edition, 8vo, pp. 14, 380, with many woodcuts, and 2 maps, cloth. Edinburgh, 1854 4s
- 371 **Ouseley (W.)** *Epitome of the Ancient History of Persia*, translated from the *Jehan Ara*, sm. 8vo, pp. 86, 92, with a plate and a map, half bound. London, 1799 6s
- 372 **Palgrave (W. G.)** *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-63)*, 2 vols, Third Edition, 8vo, with portrait and map, cloth. London, 1866 15s
- 373 ——— *The same*, Second Edition. 1865. 15s

- 374 **Palgrave** (W. G.) *Essays on Eastern Questions*, roy. 8vo, pp. vi., 349, cloth. London, 1872 4s 6d
- 375 **Pallas** (P. S.) *Observations faites dans un Voyage entrepris dans les gouvernements méridionaux de l'Empire de Russie en 1793 et 1794*, 2 vols in 1, 4to, with numerous fine coloured vignettes, cloth. Leipzig, 1799 8s 6d
- Ouvrage fort intéressant sur les Peuples de la Russie et de l'Asie. L'Asie nous manque.
- 376 **Palmer** (Edw. H.) *His Life and Achievements*, by Walter Besant. 8vo, pp. x., 430, with a portrait, cloth. London, 1883 6s
- 377 **Parsons** (A.) *Travels in Asia and Africa*, 8vo, pp. 346, with 2 plates. London, 1805 2s
- Including a voyage from Bombay to Suez, and from Suez to Cairo.
- 378 **Paton** (A. A.) *Highlands and Islands of the Adriatic*, 2 vols, 8vo, with plates, cloth. London, 1849 5s
- 379 **Paula Vidal** (F. de) *Historia Contemporánea del Imperio Otomano o sea de la Guerra Turco-Rusa*, 2 vols, large 8vo, with 49 plates, full bound. Madrid, 1854-5 2l 1s
- 380 **Perkins** (J.) *A Residence of Eight Years in Persia among the Nestorian Indians, with Notices of the Mohammedans*, roy. 8vo, pp. 512, with a map and 27 coloured plates, cloth. Andover, 1843 8s 6d
- 381 **Percy** (Earl) *Highlands of Asiatic Turkey*, 8vo, illustrated. London, 1901 (pub. 14s) 8s
- 382 **Perris** (G. H.) *The Eastern Crisis of 1897 and British Policy in the Near East*, 8vo, pp. xii., 287, with map, cloth. London, 1897 3s
- 383 **Pertusier** (Ch.) *Promenades round Constantinople*, pp. 132—**GOUBILLON** (M.) *Travels in Sicily in 1819*, pp. 112—**SOMMIERES** (V.) *Travels in Montenegro*, pp. 108—**TOUTEVILLE** (F.) *Travels in Epirus and Albania*, pp. 122, in 1 vol, with numerous plates, half bound. London, 1820 7s
- 384 **Pinto**.—*Voyages and Adventures of F. Mender Pinto, a Portugal, during his Travels in Ethiopia, China, Tartaria, Cauchin China, Siam, Pegu, Japan and East Indies, done into English by H. C.* folio, calf. London, 1653 2l 10s
- 385 **Prisse d'Avennes**.—*La Décoration Arabe, Décors muraux, plafonds, mosaïques, étoffes, tapis, etc.* 4to, with 110 coloured plates. Paris, 1885 (pub. 150 fr.) 23 3s
- 386 **Pococke** (R.) *Description of the East and some other Countries: Vol I., Observations on Egypt; Vol II., Palestine, Syria, Mesopotamia, Cyprus, &c.*, 2 vols, folio, with many fine illustrations, plates, plans, &c., calf. London, 1743-45 22 8s
- Fine Copy. Large Paper.
- 387 **Progress and Present Position of Russia in the East (Persia)**, Second Edition, 8vo, pp. 11, 151, and a map, cloth. London, 1838 (pub. 6s) 5s
- Good book.
- 388 **Ptolemée** (Claude) *Traité de Géographie Mathématique*, traduit en Grec en Français par M. Halma, 4to, with 2 plates, half morocco. Paris, 1828 15s
- 389 **Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900**, Part II.—**BUTLER** (H. C.) *Architecture and other Arts*, roy. 4to, pp. xxv., 433, with numerous fine plates and illustrations, cloth. New York, 1904 24 4s
- To be completed in 3 vols. Subscriptions invited.
- 390 **Ranke** (Leopold) *History of Servia and the Serbian Revolution*, translated by Mrs. A. Kerr, 8vo, pp. xxiv., 477, with map, cloth. London, 1847 5s
- 390A **Rawlinson** (G.) *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Vol I., Chaldaea and Amyris, roy. 8vo, illustrated with map, cloth. London, 1862 8s
- 391 **Redcliffe** (Viscount S.) *The Eastern Question*, roy. 8vo, pp. 24, 216, and a map, cloth. London, 1881 8s 6d
- 392 **Redhouse** (T. W.) *Chronological Synopsis of the History of Arabia and its Neighbours till A.D. 679*, 8vo, pp. 36. London, 1887 1s 6d
- 393 *Relation des Deux Rébellions à Constantinople en 1730 et '31 dans la Déposition d'Achmet III. et l'Elevation au Trône de Mahomet V.*, 8vo, pp. 164. Hague, 1737 6s
- 394 **Ricaud** (Sir F.) *History of the Present State of the Ottoman Empire*, Sixth Edition, 8vo, pp. 406, with many plates, bound. London, 1886 12s 6d
- 395 **Rycaut** (Paul) *Present State of the Ottoman Empire, containing the Maxims of Turkish Politie, Mahometan Religion, &c.* folio, illustrated, calf. London, 1665 38s
- First edition, exceedingly rare.
- 396 **Richardson** (J.) *Dissertation on the Language, Literature, and Manners of Eastern Nations*, Second Edition, 8vo, pp. 490, calf. Oxford, 1778 3s 6d



- 397 **Riley** (A.) *Athos, or the Mountain of the Monks*, roy. 8vo, pp. 15, 409, with illustrations, cloth. London, 1887 6s
- 398 **Rooke** (H.) *Travels to Arabia*, Felix. 8vo, pp. 8, 129, bds. London, 1783 6s
- 399 **Rose** (J. B.) *Es Sinbad, the Sailor of Baghdad*, Poem, 8vo, pp. 27. Dover, 1873 2s 6d
- 400 **Rosedale** (H. G.) *Queen Elizabeth and the Levant Company, a Diplomatic and Literary Episode*, 4to, with facsimiles and illustrations. 1904 10s 6d
- 401 **Rudolf** (Crown Prince of Austria) *Travels in the East, including a visit to Egypt and the Holy Land*, roy. 8vo, illustrations, cloth. London, 1884 (31s 6d) 16s
- 402 **Russell** (A.) *The Natural History of Aleppo*, Second Edition, 2 vols, 4to, with plates, calf. London, 1794 22 2s
- 403 **Russell** (Lord John) *The Establishment of the Turks in Europe, an Historical Discourse*, 8vo, pp. vi., 128, half bound. London, 1828 (Murray) 3s 6d
- 404 **Russell** (Rev. Mr.) *Palestine, or the Holy Land*, Second Edition, 12mo, pp. 148, with map and illustrations. Edinburgh, 1832 2s 6d
- 405 **Russell** (R. H.) *The Edge of the Orient*, roy. 8vo, pp. xv., 288, with numerous illustrations, cloth. New York, 1896 1s 6d  
Turkey, Egypt, Syria.
- 406 **St Clair** (S. G. B.) & **BROPHY** (Ch. A.) *A Residence in Bulgaria, or Notes on the Resources and Administration of Turkey*, 8vo, pp. 15, 426, cloth. London, 1889 5s
- 407 **Saladin**.—**BEHA ED DIN**: *The Life of Saladin* (1137-1193 A.D.), roy. 8vo, pp. 20, 420, with maps, cloth. London, 1897 10s
- 408 **Sale** (Lady) *Journal of the Disasters in Afghanistan, 1841-2*, 12mo, pp. 16, 451, with maps, half bound. London, 1843 3s
- 409 **Salmoné** (H. A.) *The Fall and Resurrection of Turkey*, 8vo, pp. 271, with a portrait, cloth. London, 1896 3s 6d
- 410 **Sanson**.—*Voyage ou Relation de l'Etat Présent du Royaume de Perse*, 16mo, with illustrations, full bound. Paris, 1695 10s 6d
- 411 **Sarre** (F.) *Denkmäler Persischer Baukunst*, Geschichte, Untersuchung, with beautiful plates (some coloured) of Persian Architecture, folio, in portfolio. 1901-04 £13 10s
- 412 **Scherzer** (Ch. de) *La Province de Smyrne géographique, économique, et intellectuelle* trad. p. F. Silas, 8vo, pp. 258, with maps and tables. Vienna, 1875 4s 8d
- 413 **Schler** (Ch. H.) *Ciel et Enfer, ou Description du Globe céleste arabe*, large 8vo, pp. 28. Leipzig, 1866 2s 6d
- 414 **Schumacher** (G.) *The Jaulan*, translated from the German, 8vo, pp. 11, 304, with maps and illustrations, cloth. London, 1888 6s  
Contains a See Index of Geogr. Names.
- 415 **Scott** (S. P.) *History of the Moorish Empire in Europe*, 3 vols, 8vo, cloth. 1904 22 3s
- 416 **Scott-Stevenson** (Mrs.) *Our Ride through Asia Minor*, 8vo, with map, cloth. London, 1881 5s
- 417 **Self** (J.) *Reisen in der Asiatischen Türkei*, 8vo, pp. vi., 533. Leipzig, 1875 6s
- 418 **Seymour** (H. D.) *Russia on the Black Sea and Sea of Azof*, roy. 8vo, pp. xxiv., 369, with maps and illustrations, cloth. 1855 6s
- 419 **Shaw** (Th.) *Travels or Observations relating to several parts of Barbary, Egypt, and the Levant*, folio, with numerous plates and maps, full bound. Oxford, 1738 18s
- 420 **Shajrat ul Atrak**, or Genealogical Tree of the Turks and Tatars, transcribed by Colonel Miles, 8vo, pp. xv., 383, with map, cloth. London, 1833 12s
- 421 **Shell** (Lady) *Glimpses of Life and Manners in Persia*, 8vo, pp. xii., 402, illustrations, bds. London, 1856 6s
- 422 **Shirazi** (J. K. M.) *Life of Omar Al-Khayyami*, 8vo, pp. vii., 108, vellum. 1906 7s 6d
- 423 **Sherley**.—*The Three Brothers, or the Travels and Adventures of Sir Anthony, Sir Robert and Sir Thomas Sherley in Persia, Russia and Turkey*, 8vo, pp. iv., 204, bds., uncut. London, 1825 6s
- 424 **Simakoff** (N.) *L'Art de l'Asie Centrale*, large folio, 50 plates, with an explanatory text in French and Russian. St. Petersburg, 1833 £6 6s
- 425 **Slavs and Turks**.—*The Border Lands of Islam in Europe*, 8vo, pp. 143, and map. London 1s 6d
- 426 **Smith** (E. W.) *The Moghul Architecture of Fatehpur Sikri, described and illustrated*, 4 vols, 4to, with many fine plates, bds. Allahabad, 1894-08 25



- 427 **Smith (M. R.)** *Persian Art*, 8vo, pp. 60, with a map and numerous woodcuts and plates, cloth. London 2s 6d
- 428 **Smith (S. A.)** *Assyrian Letters from the Royal Library at Nineveh, transcribed, translated and explained, Reprint*, 4 parts in 1 vol, 8vo, with 36 plates. Leipzig, 1888 (pub. 6s) 3s 6d
- 429 **Smith (A.)** *Through Cyprus*, 8vo, pp. 351, with 5 plates and a map, cloth. London, 1887 7s 6d
- 430 **Smith (J.)** *Voyage and Shipwreck of St. Paul (Malta)*, 8vo, pp. 27, 307, with maps and plates, cloth. London, 1848 6s
- 431 **Soubhy (Dr. Saleh)** *Pèlerinage à la Mecque et à Médine précédé d'un aperçu sur l'Islamisme*, 8vo, pp. 129, with beautiful plates. Cairo, 1894 7s 6d
- 432 **Spencer (E.)** *Travels in Circassia, Krim Tartary in 1834*, 2 vols, Second Edition, roy. 8vo, with coloured plates, including the Sangiac Sherif of the Confederated Princes of Circassia, map and illustrations, cloth. London, 1838 8s 6d
- 433 **Spencer (Capt.)** *Turkey, Russia, the Black Sea and Circassia*, 8vo, pp. 108, 412, with map and illustrations, cloth. London, 1855 5s
- 434 **Spry (W. J. J.)** *Life on the Bosphorus, Turkey, Past and Present, including Chronicles of the Caliphs from Mahomet to Abdul Hamid II.*, Lex., 8vo, pp. 244, 330, with 24 plates, 31 portraits, map and many illustrations, cloth. London, 1895 10s 6d  
Nice copy.
- 435 **Stacy (Col. L. R.)** *Narrative of Services in Beloochistan and Afghanistan in 1840-42*, 8vo, pp. xv., 337, with map, cloth. London, 1848 5s
- 436 **Stanhope (Col. L.)** *Greece in 1823-24, a Series of Letters and other Documents on the Greek Revolution, added the Life of Mustapha Ali*, 8vo, pp. 13, 368, with 7 plates, bds. London, 1824 6s
- 437 **Stanhope (Lady Hester)** *Memoirs, as related by herself, referring mostly to her life in Syria*, 3 vols, 8vo, with plates, half bound. London, 1845 8s  
Library copy.
- 438 **Stephens (J. L.)** *Incidents of Travel in Greece, Turkey and Russia—The same, Travels in Egypt and Arabia Petraea—Lamartine's Journey in the Holy Land*, in 1 vol, half bound. Edinburgh, 1839 6s
- 439 — *Incidents of Travel in the Russian and Turkish Empires*, 2 vols, 8vo, bds. London, 1839 6s
- 440 **Stern (H. A.)** *Dawnings of Light in the East, with Notes of Persons and Places in Persia*, &c., 8vo, pp. x., 278, and 3 plates, cloth. London, 1854 3s
- 441 **Stern—ISAACS (A. A.)** *Biography of the Rev. Henry Aaron Stern, containing an account of his Labours and Travels in Mesopotamia, Persia, Arabia, Turkey*, 8vo, pp. 480, with illustrations, cloth. London, 1886 4s
- 442 **St. John (B.)** *Legends of the Christian East*, 12mo, pp. 216, with plates, cloth. London, 1850 2s
- 443 — *Two Years' Residence in the Levantine Family*, 12mo, pp. 18, 297, bds. London, 1856 1s 6d
- 444 **Stradonitz (St. K.)** *Staatsverfassung und Verwaltung der Türkei*, Extract, 8vo, pp. 5. Berlin, 1895 1s 6d
- 445 **Strangford (Viscount)** *Selection from his Writings on Political, Geographical and Social Subjects*, 2 vols, 8vo, portrait and map, cloth. London, 1862 4s
- 446 **Strangford (Viscountess)** *The Eastern Shores of the Adriatic in 1863, with a visit to Montenegro*, roy. 8vo, pp. 386, with 5 plates, cloth. London, 1864 5s
- 447 **Strickland (H. E.)** *Memoirs, edited by Sir Wm. Jardine, together with a selection from his Scientific Writings*, large 8vo, pp. 265, 542, with woodcuts, plates, and portraits, half bound. London, 1858 15s  
Strickland's writings deal specially with Geology, Zoology, Ornithology of Asia Minor.
- 448 **Stuart (D.)** *The Struggle for Persia*, 8vo, with map, cloth. 1902 (6s) 4s
- 449 **Stuart Glennie (J. S.)** *Europe and Asia, Discussions of the Eastern Question (Turkish)*, roy. 8vo, pp. xxx., 542, with a politico-ethnographical map, cloth. London, 1879 7s 6d
- 450 **Sud-Arabishe Expedition.** — *Veröffentlicht von der Kaiserl. Akademie zu Wien, Vol V., Part 1, Reimsch, Grammatik der Somali-Sprache*, large 4to, bds. 1903 10s 6d
- 450 — *The same, Vols L to V., 1, large 4to, bds. 1899-1903 45 18s*
- 451 **Suleiman.** — *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Oesterreich-Ungern und der Pforte—Gesandtschaft Ferdinands I. an Sultan Soleiman I., 1530-1534*, 4 vols, 4to. Vienna, 1839-39 20s
- 452 **Sullivan (J.)** *Diary of a Tour in 1856 to Gibraltar, Malta, Smyrna, Dardanelles, Constantinople, Scutari, &c.*, 4to, with 3 plates, cloth. London, 1857 6s

Printed for presentation to his friends.

- 453 **Sykes** (R. C.) *The Story Book of the Shah, or Legends of Old Persia*, 8vo, illustrations, cloth. 1901 (6s) 4s
- 454 ——— *Through Persia on a Side Saddle*, 8vo, cloth. 1898 (16s) 9s
- 455 **Sykes** (Major P. M.) *Ten Thousand Miles in Persia, or Eight Years in Iran*, 8vo, pp. 481, illustrations, cloth. London, 1902 (25s) 16s
- 456 **Sykes** (M.) *Dar-ul-Islam, a Record of a Journey through Ten Asiatic Provinces of Turkey, with an Appendix and an Introduction by E. G. Browne*, roy. 8vo, pp. xxiii., 294, with illustrations and maps, cloth. London, 1904 16s
- 457 **Tancoigne** — *A Narrative of a Journey into Persia, and Residence at Teheran, containing a descriptive Itinerary from Constantinople to the Persian Capital*, roy. 8vo, pp. xvi., 402, with a map and a plate, bds. London, 1820 6s
- 458 **Tavernier** (J. B.) *Nouvelle Relation de l'Interieur du Serrail du Grand Seigneur*, sm. 4to, pp. 278, full bound. Paris, 1675 2s
- 459 **Taylor** (J.) *A Picturesque Tour in Spain, Portugal, and along the Coast of Africa from Tangier to Tetuan, Part I. to VII.*, 4to. London, 1826 to '28 (pub. £8 10s) 21s
- 460 **Technical Art Series of Illustrations of Indian Architectural Decorative Work, 1839 to 1903, folio, with 231 plates. Calcutta, 1886-93 41 10s**
- 461 **Teixeira** (A.) *History of Persia*, translated or rather compiled from Min Khwand's History into Spanish by A. (or rather Pedro) Teixeira, and now done into English by J. Stevens, 8vo, pp. 416, cloth. London, 1715 16s
- Very scarce. The title-page is missing.
- 462 **Tewhid** (A.) *Catalogues des monnaies des Khakans Turcs, Seldjoukides, etc., du Musée Imp. Ottoman*, 8vo, pp. 567. Constantinople, 1821 3s
- 463 **Thevenot** — *Relation d'un Voyage fait au Levant (Constantinople, Terre Sainte, Egypte, Pyramides, Mammes, l'Arabie, la Meque)*, 4to, with portrait, calf. Paris, 1664 21s
- This edition is very rare.
- 464 **Thompson** (Ch.) *Travels through Turkey in Asia, the Holy Land, Arabia, Egypt, &c.*, 2 vols, 12mo, pp. 250, 254, and Index, bound. London, 1764 8s
- 465 **Thomson** (H. C.) *The Outgoing Turk, Impressions of a Journey through the W. Balkans, with 76 illustrations and 3 maps*, 8vo. London, 1897 (pub. 14s) 7s 6d
- 466 **Thornton** (Th.) *Present State of Turkey, or Description of the Ottoman Empire and Moldavia and Wallachia*, 2 vols, 8vo, with 2 maps, half bound. London, 1809 10s 6d
- 467 **Timour** — *Institutes, Political and Military, by the Great Timour, improperly called Tamerlane, translated into English, with Notes by Major Davy, the original Persian transcribed, and the whole work edited by J. White*, 4to, pp. xxviii., 408, and ix., Index. Oxford (1782) 14s
- 468 **Tommaso** (N.) *Storia di Meo Correnese illustrata dai Monaci Armeni Mechitaristi*, 8vo, pp. 22, 403, and Index, bds. Venezia, 1841 7s 6d
- 469 **Toppeltinus** (L.) *Origines et Occasus Transylvanorum*, 12mo, pp. 235, and Index, with 10 plates, vellum. Vienna, 1763 5s
- 470 **Tott** (Baron) *Mémoires sur les Turcs et les Tartares (in 2 vols)*, Vol. I. only, 12mo, bds. Paris, 1783 8s
- 471 ——— *Memoirs, containing the State of the Turkish Empire during the late War with Russia, from the French*, 2 vols, 8vo, calf. London, 1715 12s
- Nice copy.
- 472 **Tournefort** (M.) *Voyage into the Levant, perform'd by command of the late French King*, 2 vols, 4to, with maps and plates, calf. London, 1718 30s
- Binding loose. Rare.
- 473 **Tournefort** (P. de) *Relation d'un Voyage du Levant, Fait par Ordre du Roi*, 2 vols in 1, 4to, with plates, half bound. Amsterdam, 1718 24s
- 474 ——— *Voyage into the Levant perform'd by command of the late French King*, 3 vols, with maps, plates, &c. London, 1741 10s 6d
- 475 **French** (Capt. F.) *The Russo-Indian Question Historically, Strategically, and Politically Considered*, 8vo, pp. 183, with map, cloth. London, 1869 3s
- 476 **Trotignon** (L.) *De Jérusalem à Constantinople. Journal d'un Voyageur*, Second Edition, 8vo. Paris, 1892 3s
- 477 **Turkish Fairy Tales and Folk Tales**, translated by R. N. Bain, 8vo, illustrated. London, 1896 5s
- 478 **Turner** (W. M.) *El-Khuds, the Holy, or Glimpses in the Orient*, large 8vo, pp. 475, with plates, full bound. Philadelphia, 1861 8s



- 479 **Ubieini (M. A.)** Lettres sur la Turquie, Tableau Statistique, religieuse, politique et commercial de l'Empire Ottoman, Second Edition, sm. 8vo, half bound. Paris, 1853-4 3s
- 480 ——— Letters on Turkey, an Account of the Religions, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire, translated from the French, 2 vols, 8vo, cloth. London, 1856 (pub. 21s) 8s 6d
- 481 **Ujfalvy de Mezo-Kovess.** — Les Migrations des Peuples et particulièrement celle des Touraniens, large 8vo, pp. 204, with nearly 40 maps and plates. Paris, 1878 (pub. 30 fr.) 12s
- 482 **Ujfalvy (Ch. E. de)** Mission scientifique et archéologique en Asie Centrale, 5 vols, 8vo, with illustrations and plates. 1878-80 £2 10s
- 483 **Upham (E.)** History of the Ottoman Empire, from its Establishment to 1228, 2 vols, 12mo, cloth, Edinburgh, 1829 4s  
Map is missing.
- 484 **Urquhart (D.)** The Spirit of the East, Second Edition, 2 vols in 1, roy. 8vo, pp. 28, 435, 432, with a plate and a map, cloth. London, 1839 (pub. 28s) 7s  
Religion, Social Life, History.
- 485 **Ussher (J.)** A Journey from London to Persopolis, including Wanderings in Daghestan, Georgia, Armenia, Kurdistan, Mesopotamia, and Persia, large 8vo, pp. xiii., 703, with numerous coloured illustrations, cloth. London, 1865 (pub. £2 2s) 14s
- 486 **Vahram's** Chronicle of the Armenian Kingdom in Cilicia during the time of the Crusades, translated from the Armenian, 8vo, pp. 110, cloth. London, 1831 5s
- 487 **Van de Put (A.)** Hispano-Moresque Ware of the Fifteenth Century, a Contribution to its History and Chronology, 4to, pp. vi., 103, illustrations, cloth. 1904 12s 6d
- 488 **Viardot (L.)** Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne, traitant de la constitution, etc., du peuple arabe-espagnol, 2 vols bound in 1, 8vo, half calf. Paris, 1851 10s 6d
- 489 **Victoria Institute.** — Five Papers on Eastern Subjects (The Religion of Zoroaster, by R. Brown—The Myth of Ra, by W. R. Cooper, &c.), in 1 vol, 8vo, cloth. London, 1876-80 5s
- 490 **Vigne (G. T.)** Personal Narrative of a Visit to Ghazni, Kabul and Afghanistan, 8vo, pp. 15, 479, with illustrations and map, cloth. London, 1840 3s 6d
- 491 **Wagner (F.)** Schamyl and Circassia, 16mo, with maps, bds. London, 1854 1s
- 492 **Wagner (M.)** Reise nach Persien und dem Lande der Kurden, 2 vols in 1, 8vo, pp. 676, bds. Leipzig, 1852 8s
- 493 **Walker (Mrs.)** Eastern Life and Scenery, with Excursions in Asia Minor, Mytilene, Crete, &c., 2 vols, 8vo, cloth. London, 1886 (pub. 21s) 7s 6d
- 494 **Walker (M. A.)** Through Macedonia to the Albanian Lakes, large 8vo, pp. xii., 274, with 12 coloured plates by the author, cloth. London, 1864 7s 6d
- 495 **Walpole (O. G.)** The Ottoman Penal Code, 28 Zilhijeh, 1274, 8vo, pp. xi., 133, cloth. London, 1888 4s
- 496 **Walpole (R.)** Memoirs relating to European and Asiatic Turkey, 4to, pp. 30, 607, bds. London, 1817 16s
- 497 ——— The same, Second Edition, 2 vols, half bound. London, 1818-20 21s
- 498 **Warburton (E.)** The Crescent and the Cross, or Romance and Realities of Eastern Travel, Second Edition, 2 vols, 8vo, illustrated, cloth. London, 1845 6s
- 499 **Wardrop (O.)** The Kingdom of Georgia, Notes of Travel, roy. 8vo, pp. 2, 202, with plates and maps, cloth. London, 1888 12s  
Scenes.
- 500 **Warner (O. D.)** In the Levant (Notes of a Journey to the Levant), 8vo, pp. viii., 391. London, 1876 3s 6d
- 501 **Warner (L.)** De Rebus Turcicis, Epistolæ Ineditæ, edidit G. N. de Rieu, Lex., 8vo, pp. 16, 118. Leyden, 1883 3s 6d  
In Latin.
- 502 **Wassa Effendi.** — The Truth on Albania and the Albanians, Historical and Critical, 8vo, pp. 48. London, 1879 1s 6d
- 503 **Wayfaring Sketches** among the Greeks and Turks, and on the Shores of the Danube, 8vo, pp. 343, cloth. London, 1847 3s 6d
- 504 **Webb (F. G.)** Up the Tigris to Bagdad, roy. 8vo, pp. 4, 66, with 3 plates, cloth. London, 1870 2s 6d
- 505 **Weeks (E. L.)** From the Black Sea through Persia and India, 8vo, illustrated. London, 1895 (pub. 16s) 10s
- 506 **Weil (G.)** Geschichte der Chalifen, nach handschriftl. Quellen, 4 vols, 8vo, Reprint of the Edition of 1845-62 £2 2s
- 507 **Weir (T. H.)** Shaikhs of Morocco in the Sixteenth Century, 8vo, pp. 364, cloth. 1904 6s



- 508 **Weilhausen (J.)** *Das Arabische Reich und sein Sturz*, 8vo, pp. viii., 352. 1902 9s
- 509 **Wellsted (J. R.)** *Travels in Arabia*, 2 vols, 8vo, with plates and map, cloth. London, 1838 6s
- 510 **Whigham (H. J.)** *The Persian Problem, Examination of Rival Positions of Russia and Great Britain in Persia*, 8vo, with maps and illustrations. London, 1903 (pub. 12s 6d) 9s
- 511 **White (Sir Wm., Ambassador at Constantinople for 6 years)** *His Life and Correspondence*, by H. S. Edwards, 8vo, cloth. 1902 (pub. 12s) 7s 6d
- 512 **Wilbraham (R.)** *Travels in the Trans-Caucasian Provinces of Russia*, 8vo, pp. xvii., 477, with illustrations and map, cloth. London, 1839 8s 6d
- 513 **Williams (H. Smith)** *Manuscripts, Inscriptions and Monuments, Oriental, Classical, Mediaeval, Modern, described and classified, comprehending the History of the Art of Writing, with over 200 facsimile reproductions*, Portfolio I., folio. New York, 1902. Price of the complete work 42s
- 514 **Wills (C. T.)** *In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia*, roy. 8vo, pp. 18, 446, and a plate, cloth. London, 1883 8s
- 515 ——— *Persia as it is, Sketches of Modern Persian Life and Character*, 8vo, pp. 326, cloth. 1888 4s
- 516 ——— *Behind an Eastern Veil, Experiences of a Lady about the Inner Life of Persian Ladies*, 8vo, pp. 376, cloth. Edinburgh, 1894 5s
- 517 **Wilson (H. H.)** *Ariana Antiqua, a Descriptive Account of the Antiquities and Coins of Afghanistan, with a Memoir of the Buildings called the Towers*, by C. Masson, 4to, pp. xvi., 462, with maps and plates, half bound. 1841 £2 2s  
With marginal notes.
- 518 **Wilson (Capt.) and Warren (Capt.)** *Recovery of Jerusalem, Exploration and Discovery in the Holy Land*, 8vo, pp. 27, 554, with maps and illustrations, cloth. London, 1871 5s
- 519 **Wilson (J.)** *The Land of the Bible Visited and Described*, 2 vols, roy. 8vo, with maps and numerous illustrations and plates, cloth. Edinburgh, 1847 10s 6d  
*Voyage from Aden to Suva, from Suva to Cairo—To the Red Sea.*
- 520 **Windham (W. G.)** *Up among the Arabs, or Jottings in Algeria and Tunis*, 8vo, pp. 96, illustrated, bds. 1860 1s 6d
- 521 **Wintle (W. J.)** *Armenia and its Sorrows*, Second Edition, 12mo, pp. 120, with map, cloth. London, 1896 2s
- 522 **Wolff (Rev. J.)** *Narrative of a Mission to Bokhara in 1843-45*, Fourth Edition, 8vo, pp. 27, 515, with a plate, cloth. London, 1846 4s 6d  
With the author's autograph.
- 522A ——— *The same, with a Letter of the Author* 6s
- 523 **Wolff (O.)** *Geschichte der Mongolen oder Tartaren*, 8vo, pp. 427. Breslau, 1873 7s 6d
- 524 **Wood (John)** *A Journey to the Source of the River Oxus, New Edition, with an Essay on the Geography of the Valley of the Oxus*, by H. Yale, roy. 8vo, pp. xc., 280, with front. and 2 maps, cloth. London, 1872 10s 6d
- 525 **Worms (Baron H. de)** *England's Policy in the East*, roy. 8vo, pp. vii., 185, with a map and tables, cloth. London, 1877 4s 6d
- 526 **Wyon (R.)** *The Balkans from Within*, roy. 8vo, pp. 18, 475, with numerous plates and 2 maps, cloth. London, 1904 15s
- 527 **Yusuf Agha**—*Account of the Mission as Ambassador to the British Court*, translated by J. V. HAMMER, Reprint, folio, pp. 10. London, 1833 1s 6d
- 528 **Zimmermann (C.)** *Memoir on the Countries about the Caspian and Arab Seas, illustrative of the Russian Expedition against Khivah*, translated by CAPT. MORIER, 8vo, pp. 75, with a map, cloth. London, 1840 3s 6d
- 529 **Zinkeisen (J. W.)** *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Vol. I., till 1453, 8vo, pp. 22, 863, cloth. Hamburg, 1810 6s

## NUMISMATICS.

- 530 **Coins**.—*Catalogue of Oriental Coins belonging to Col. GUTHRIE, Fasc. I: Coins of the Amawi Khalifate, described by ST. LAKE POOLE*, 4to, pp. 8, 35, and 5 plates, cloth. Hertford, 1874 8s
- 531 **Codrington (O.)** *Manual of Muslim Numismatics*, 8vo, cloth. London, 1904 7s 6d
- 532 **Katalog der Orientalischen Münzen der Königl. Museen zu Berlin, 2 vols, large 8vo. 1898-1902 £2 10s  
Vol. I., *Coins of the Eastern Khalifs*.  
Vol. II., *Coins of the Muslim Dynasties of Spain*.**

- 533 Lane-Poole (S.) Inedited Arabic Coins, pp. 18, and a plate—Rogers (E. T.) Notice on the Dinars of the Abbasside Dynasty, pp. 42, with 4 plates and a map, 8vo, Reprint. 1874 4s
- 534 — Catalogue of the Collection of Oriental Coins belonging to Col. C. Seton Guthrie, Part I., Coins of the Amawi Khalifehs, 8vo, with 5 plates. Hertford, 1874 3s 6d
- 535 — Catalogue of the Collection of Arabic Coins, preserved in the Khedivial Library at Cairo, 8vo, pp. 384, cloth. 1897 12s
- 536 Lavoix (H.) Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Vols I, II (Khalifes orientaux, Espagne Afrique), large 8vo. Paris, 1887-91 £2 10s
- 537 Longpérier (A. de) Archéologie orientale, numismatique, monuments arabes, 8vo, with illustrations and plates. Paris, 1883 20s
- 538 Poole (R. S.) Catalogue of the Coins of the Shah of Persia in the British Museum, 8vo, with 24 plates. 1887 25s
- 539 Vives y Escudero, A. Monedas de las dinastías arabigo españolas, 4to. Madrid, 1893 £2
- RELIGION.**
- 540 Baillie (N. B. G.) Digest of Mohammedan Law, the Doctrines of the Timamees Code, roy. 8vo, pp. 28, 428, cloth. London, 1869 7s 6d
- 541 Bate (J. D.) Examination of the Claims of Ishmael as viewed by Muhammadans, roy. 8vo, pp. 13, 352, and Index, cloth. Banaras, 1884 3s 6d
- 542 Bergmann (F. G.) De Religione Arabum Antislamica, 4to, pp. 57. Argentorati, 1834 2s
- 543 Blochmann (H.) Badaoni and the Religious Views of Emperor Akbar, 8vo, pp. 12, Reprint. 1869 1s 8d
- 544 Blunt (W. S.) The Future of Islam, 8vo, pp. 10, 215, cloth. London 1882 3s 6d
- 545 Carey (W. H.) The Mahomedan Rebellion, its Premontory Symptoms, Outbreak and Suppression, 8vo, pp. 260. Roorkee, 1857 10s 6d
- 546 Depont O. & H. Coppolani.—Les confréries religieuses musulmanes, large 4to, with map, plates and illustrations. Alger, 1897 24s
- 547 Dollinger (J. J. T.) Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung, 4to, pp. 150, bds. Regensburg, 1838 (scarce) 4s
- 548 Doutté (E.) Notes sur l'Islam Maghrabin, Les Marabouts, Extract, large 8vo. Paris, 1900 2s 6d
- 549 Erdmann (E. v.) Muhammed's Geburt und Abraham's Untergang, 8vo, pp. 48. Kassel, 1843 2s 6d
- 550 Fatawi al Miras.—A Treatise on the Muhammedan Law of Inheritance, sm. folio, pp. 92, and a Table. Lucknow, A. H., 1279 5s
- 551 Gagnier (Jean) La Vie de Mahomet Traduite et Compilée de l'Alcoran, 2 vols, 16mo with 2 plates, bds. Amsterdam, 1752 5s
- 552 Grimme (H.) Mohammed, die weltgeschichtl. Bedeutung Arabiens, 8vo, with map and illustrations. 1904 4s 6d
- 553 Haines (C. R.) Islam as a Missionary Religion, 12mo, with map, cloth. 1889 2s 6d
- 554 Hammer-Purgstall (T.) Die Recht-mässige Thronfolge nach den Begriffen des Moslimischen Staatsrechtes, 4to, pp. 26, Reprint. 1811 2s 6d
- 555 Heilig (H.) Comparison between Muhamadanism and Christianity, refuting the Former, 8vo, pp. 356, cloth. Allahabad, 1854 6s
- 556 Henry (V.) Le Parsisme, 18mo. Paris, 1904 3s
- 557 Houdas (O.) L'Islamisme, 8vo, pp. viii., 289. Paris, 1904 3s 6d
- 558 Hughes (T. P.) Notes on Muhamadanism, a Dictionary of Muhammedan Theology, Third Edition, cloth. 1894 4s 6d
- 559 Hyde (Th.) Historia Religionis Veterum Persarum, Eorumque Magorum, 4to, pp. 556, præfatium and numerous plates, vellum. Oxonii, 1700 10s 6d
- 560 Ilmu Hal.—Manual of the Doctrine and Practise of Islam, translated from the Turkish by C. D. Cobham, 8vo, pp. 16. Nicotia, 1889 1s 6d
- 561 Islamic World.—Nos. 40 to 70, 8vo. London, 1896-1902 5s
- 562 Kapadia (S. A.) The Teachings of Zoroaster, Philosophy of the Parsi Religion, 8vo, cloth. 1905 2s
- Koran—see ARABIC TEXTS.**



- 563 **Manuscript** (in English).—**Esad Effendi**, Union of Islam.—Mohammedanism in its relation to Christianity.—**Abd Isa**, History of Jesus Christ, written about 1873, bds. 3s
- 564 ——— On the Christian Religion for Muhammedans, 4to, about 80 pp., bds. 3s
- 565 **Martyn** (Rev. H.) *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism*, translated by S. Lee, roy. 8vo, pp. 132, 584, and a portrait, bds. Cambridge, 1824 18s
- Source.
- 566 **Mirkhond**.—Life of Muhammed, translated from the Persian by E. Rehatsek, 2 vols, 8vo, cloth. 1893 20s  
Forming Part II. of "Rasul-us-Sala."
- 567 **Mohammed**.—Speeches and Table Talk, translated, with Introduction and Notes by St. Lane-Poole, 16mo, cloth. London, 1882 2s 6d
- 568 **Muir** (Wm.) *Mahomet and Islam: a Sketch of the Prophet's Life and Religion*, 8vo, pp. vii., 256, with 4 illustrations and a large map of Arabia, cloth. London 2s
- 569 ——— *The Rise and Decline of Islam*, 8vo, pp. 60. London, s.d. 1s 6d
- 570 ——— *The Koran, its Composition and Teaching*, New Edition, 12mo, cloth 2s 6d
- 571 **Nielsen** (D.) *Altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*, 8vo, pp. 221, illustrated. Strassburg, 1904 5s
- 572 **Oelsner** (K. E.) *Mohamed. Einfluss seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters*, 8vo, pp. 20, 356. Frankfurt, 1810 6s
- 573 **Picart** (B.) *Ceremonies and Religious Customs of the Nations of the World*, Vol VI., containing the Sects of Mahometans, with Lives of Mohammed, Omar and Ali, folio, with plates, calf. London, 1737 24s
- 574 **Relandus** (H.) *De Religione Mohammedica Libri Duo*, Editio Altera, 12mo, pp. 48, 272, 42, with plates, vellum. Trajectu a R., 1717 7s
- 575 **Rumsey** (A.) *Chart of Family Inheritance, according to Orthodox Mohammedan Law*, Third Edition, much enlarged, 8vo, pp. xxviii., 472, cloth. London, 1880 (pub. 12s) 6s
- 576 **Shedd** (W. A.) *Islam and the Oriental Churches, their historical relations*, 8vo, cloth. Philadelphia, 1904 7s 6d
- 577 **Sigé** (E.) *Traité des Lois Mahométanes*, Reprint, 8vo, pp. 188. Paris, 1841 2s
- 578 **Steiner** (H.) *Die Mi taziliten oder die Freidenker Him Islam*, roy. 8vo, bds. Leipzig, 1865 2s
- 579 **Stobart** (J. H. W.) *Islam and its Founder*, 12mo, with map, cloth. 1901 2s 6d
- 580 **Well** (G.) *Mohammed der Prophet, z. Leben und s. Lehre*, 8vo, half bound. Stuttgart, 1843 6s
- 581 **Wolff** (M.) *Muhammedanische Eschatologie, Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen*, roy. 8vo, pp. 214, 116. Leipzig, 1872 (pub. 11s) 6s
- 582 **Wollaston** (A. N.) *The Religion of the Koran*, 8vo, pp. 70, cloth. 1904 1s
- 583 **Wollaston** (A. N.) *Muhammed, his Life and Doctrines*, re-issue, 8vo, pp. 336. 1904 3s 6d
- 584 **Wordsworth** (Chr.) *The Mohammedan Woe and its Passing Away*, a Sermon, 8vo, pp. 32. 1876 1s
- 585 **Worms** (M.) *Lehre v. d. Anfangslosigkeit d. Welt bei d. Arab. Philosophen*, roy. 8vo, pp. 8, 70. Münster, 1900 3s
- 586 **Zoroastre**.—*Fragments Relatifs a la Religion de Zoroastre*, Extraits de Hms. Persans, 8vo, pp. 7, 34. Paris, 1829 2s

## ARABIC GRAMMARS AND DICTIONARIES—ART.

- 587 **Abcarius** (J.) *English and Arabic Dictionary*, Second Edition, revised and enlarged, 4to, cloth. Beirut 16s
- 588 **Ahlwardt** (W.) *Verzeichnisse arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek in Berlin*, 10 vols, 4to, bds. Berlin, 1887-99 £14
- 589 **Badger** (G. P.) *English-Arabic Lexicon, in which the Equivalents for English Words and Sentences are rendered into Literary and Colloquial Arabic*, imp. 4to, pp. xii., 1248 London, 1881 (pub. £9 9s) £2 2s
- 590 **Ballie** (J.) *Sixty Tables, elucidatory of a Course of Lectures on the Grammar of the Arabic Language*, folio, and additional pages. Calcutta, 1800 6s
- 591 **Baldwin** (C. W., and Mackintosh W.) *English-Arabic Dialogues for Morocco*, 16mo, pp. 115, cloth. Tangier, 1893 5s
- Arabic in Native Characters.



- 592 **Barthélémy**. — Vocabulaire Phraséologique Français-Arabe, 24mo, pp. 51, 144, bds. *Leipzig*, 1854 2s 6d
- 593 **Beaumont** (W. J.) Concise Grammar of the Arabic Language, 12mo, pp. 12, 167, cloth. *Cambridge*, 1861 5s
- 594 **Belot** (T. B.) Petit Dictionnaire Français-Arabe, Second Edition, 8vo. *Beirut*, 1900 6s 6d
- 595 **Bistani** (Butrus) Dictionary of the Arabic Language, in Arabic, 2 vols, 8vo, pp. 2308, half bound. *Beirut*, 1870 £2 18s
- 596 **Boethor** (E.) Dictionnaire Français-Arabe, revu et augmenté par A. Caussin de Perceval, 2 vols, 4to, full binding. *Paris*, 1828 £1 5s
- 597 **Bresnier** (M.) Cours pratique et théorique de Langue-Arabe, roy. 8vo, pp. xvi., 668, half bound. *Alger*, 1855 10s 6d
- 598 **Brockelmann** (C.) Geschichte der Arabischen Literatur, 2 vols, large 8vo. *Berlin*, 1898-1902 £2 10s
- 599 **Cameron** (D. A.) An Arabic-English Vocabulary, for the Study of Arabic Vernacular as spoken in Egypt, 8vo, pp. xv., 322, cloth (pub. 9s) 6s
- 600 **Carletti** (P. V.) Méthode Théorico-pratique de la Langue Arabe, 4to, pp. 318, autograph. *Brussels*, 1884 6s
- 601 **Caspari** (C. P.) Grammatica Arabica, cum Chrestomathia, 8vo, half bound. *Lipsia*, 1848 3s 6d
- 602 **Caspari**. — Grammar of the Arabic Language, translated by W. Wright, Second Edition, Vol I., roy. 8vo, cloth. *London*, 1874 7s 6d
- 603 **Caspari** (C. P.) Grammaire Arabe, Traduite de l'Édition Allemande par E. URICOICHEA, Lex., 8vo, pp. 12, 532. *Paris*, 1880 15s
- 604 ——— Grammaire Arabe, EXAMEN CRITIQUE par L. GAUTIER, 8vo, pp. 7. *Gand*, 1880 1s
- 605 **Caussin de Perceval** (A. P.) Grammaire Arabe Vulgaire, Fourth Edition, 8vo, pp. 15, 178, half bound. *Paris*, 1858 3s 6d
- 606 **Chauvin** (V.) Bibliographie des Ouvrages Arabes, ou relatifs aux Arabes dans l'Europe chrét., de 1810 à 1885, vols 1 à 8. *Liège*, 1892-1904 £2 2s
- 607 **Dieterici** (Fr.) Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran, 8vo, pp. 180. *Leipzig*, 1881 (pub. 6s) 4s
- 608 **Dirr's** Colloquial Egyptian Arabic Grammar for Tourists, translated by W. H. LYALL, with Vocabulary, 8vo, pp. 5, 165, cloth. *London*, 1904 4s
- 609 **Elias** (E. A.) Egyptian Arabic Manual for Self Study, with Conversations and Letters, 8vo, bds. *Cairo* 4s
- 610 **Ellis** (A. G.) Catalogue of the Arabic Books in the British Museum, 2 vols, 4to, cloth. *London*, 1894-1902 £4 4s
- 611 **Erpenius** (Th.) Grammatica Arabica, 4to, half bound. *Leiden*, 1656 3s 6d  
Contains also Loquax's Fables and other Selections, Arabic and Latin.
- 612 ——— Grammatica Arabica et Loquaxii Fabulæ cum Latina Versione et Notis, sm. 8vo, pp. 172, 60, calf. *Amsterdam*, 1638 3s 6d
- 612A ——— The same, Second Edition, with Index, 4to, pp. 132, 603, 68, bds. *Leyden*, 1767 3s
- 613 **Fatizullahbhai** (Shaikh) Essay on the Pre-Islamic Arabic Poetry, 8vo, pp. 21. *Bombay*, 1893 2s
- 614 **Freytag** (G. W.) Lexicon-Arabico-Latinum, 4 vols in 2, 4to, half bound. *Italia*, 1830-37 £2 10s
- 615 **Freytag** (G. G.) Chrestomathia Arabica, Grammatica Historica, 8vo, pp. 6, 182, bds. *Bonn*, 1834 5s  
Scarce.
- 616 **Germano** (P. F. D.) Fabrica Linguae Arabicae cum Interpretatione Latina, folio, pp. 1081 et Indices. *Rome*, 1639 10s
- 617 ——— The same, parchment 12s 6d
- 618 **Hamman**. — How to pronounce Arabic, in Arabic, 12mo, pp. 144, bds. *Beirut* 5s
- 619 **Harder** (E.) Arabische Konversations-Grammatik, with an Introduction by M. Hartmann, roy. 8vo, pp. xi., 476. *Heidelberg*, 1898 10s
- 620 ——— Deutsch-Arabisches Handwörterbuch, 8vo, pp. viii., 804. 1903 18s
- 621 **Harfouch** (J.) Le Premier Livre de l'Arabisant, sm. 8vo, pp. 85. *Beirut*, 1893 1s 6d
- 622 ——— Le Drogman Arabe ou Guide Pratique de l'Arabe Parlé, 16mo, pp. 16, 354, cloth. *Beirut*, 1894 3s 6d
- 623 **Hartmann** (M.) Die Arabischen Inschriften in Salamis—CHAMIN (W.) Der Dialect der Landbevölkerung des Mittleren Galiläa—GAUTIER (L.) Am Toten Meer, 8vo, pp. 79, richly illustrated. *Leipzig*, 1901 5s

- 624 **Hava** (J.) Arabic-English Dictionary, 8vo, cloth. *Beirut*, 1899 30s  
A very complete and good work at moderate price.
- 625 **Helot** (L. et H.) Dictionnaire de Poche Français-Arabe et Arabe-Français, 16mo, pp. 22, 531, cloth. *Alger*, s.d. 4s
- 626 **Hezel** (W. F.) Arabische Grammatik und Chrestomathie, Second Edition, 8vo, pp. 8, 190, 40, half bound. *Leipzig*, 1825 3s
- 627 **Hommel** (F.) Die Namen der Säugetiere bei den Südsemitischen Völkern, als Beiträge zur Arabischen und Aethiopischen Lexicographie, 8vo, pp. xx., 471, bds. *Leipzig*, 1879 (pub. 40s) 24s
- 628 **Houtsma** (M. Th.) Catalogue d'une collection de MSS. Arabes et Turcs appartenant à la Maison E. J. Brill à Laide, roy. 8vo, pp. 158. *Leiden*, 1886 2s 6d
- 629 **Huart** (C.) History of Arabic Literature, 8vo, cloth. *London*, 1903 6s
- 630 **Jacob** (G.) An Arabic Bible-Chrestomathy, with a Glossary, 8vo, 7, 54, cloth. *Berlin*, 1888 3s 6d
- 631 **Jahn** (J.) Lexicon Arabico-Latinum Chrestomathie Arabice accomodatum, 8vo, pp. 490, half bound. *Findobona*, 1802 3s 6d
- 632 **Kessab and Hannam**.—Arabic-English Dictionary, 8vo, cloth. *Beirut*, 1888 10s
- 633 **Khouri** (C. E.) Arabic Manual for learning English, with Vocabulary, Dialogues, Proverbs, &c., 8vo, pp. 416, cloth. *Beirut*, 1892 3s 6d
- 634 **Lambrecht** (E.) Catalogue de la Bibliothèque de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes Tome I. (Philologie and Langue Arabe), large 8vo, pp. vii., 618. *Paris*, 1897 10s  
Continuation can be supplied as issued.
- 635 **Landberg** (Comte de) Études sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale, Vol II. *Datinah*, 8vo, pp. 10, 275. *Leiden*, 1905 9s
- 636 **Lane** (E. W.) An Arabic-English Lexicon, containing all the Classical Words and Significations commonly known to be learned amongst the Arabs, 8 vols, large 4to, cloth. 1863-93 (pub. £10) £6 6s
- 637 **Lansing** (J. E.) An Arabic Manual, Second Edition, roy. 8vo, pp. xv., 194, cloth. *New York*, 1891 10s
- 638 **Marcel** (J. J.) Vocabulaire Français-Arabe des Dialectes africains d'Alger, de Tunis de Maroc, et d'Egypte, roy. 8vo, pp. xvi., 576, half calf. *Paris*, 1837 6s
- 639 **Meninski** (F. M.) Lexicon Arabico-Persico-Turcicum cum Significatione Latina, folio, 4 stout vols, half bound. *Vienne*, 1780 £2 2s
- 640 **Michaelis** (J. D.) Arabische Chrestomathie, Third Edition, 8vo, pp. 18, 191, bds. *Göttingen*, 1817 2s 6d
- 641 **Morley** (W. H.) Catalogue of the Historical MSS. in Arabic and Persian of the Roy. Asiatic Society, 8vo, pp. 8, 100. *London*, 1854 3s 6d
- 642 **Mosconas** (D.) English and Arabic Dictionary, with Dialogues, 12mo, pp. 64, 256, cloth. *Cairo*, 1884 4s
- 643 **Oberleitner** (A.) Chrestomathia Arabica cum Glossario Arabico-Latino, 2 vols, 8vo. *Vienne*, 1823-4 7s 6d  
Scarce.
- 644 **Platt** (Wm.) An Arabic-English Dictionary, well written, almost as printed, bound in leather, 3 vols in 8vo. *Composed ca.* 1850 25s
- 645 **Richardson** (J.) Grammar of the Arabic Language, 4to, pp. 12, 212, bound. *London*, 1776 4s
- 646 **Rios y Villalta** (R. A.) Inscripciones Arabes de Cordoba con un Estudio de la Mezquita-Aljama, Second Edition, large 8vo, pp. 28, 429, with many plates. *Madrid*, 1880 12s 6d
- 647 **Rosenmüller** (E. F. C.) Institutiones ad Fundamenta Linguae Arabicæ, roy. 8vo, pp. 12, 446, half bound. *Lipsia*, 1818 5s
- 648 **Sacy** (S. de) Anthologie Grammaticale Arabe avec Traduction Française et des Notes, 8vo, 186, 519, full calf. *Paris*, 1829 30s  
Beautiful copy.
- 649 **Saleh** (M.) Vocabulaire Français-Arabe, 16mo, pp. 287, bds. *Le Caire*, 1874 4s
- 650 **Salmone** (H. A.) Arabic-English Dictionary, 2 vols, 8vo, in double columns, half bound. 1890 £1 16s
- 651 **Samachscharil** Lexicon Arabico-Persicum edidit J. G. Wetzstein, 4to. 1850 £1 10s
- 652 **Savary**, Grammaire de la langue Arabe, 4to, pp. 319. *Paris*, 1813 3s 6d



- Slane (de) Catalogue des MSS. Orientaux de la Bibliothèque Nationale—MSS. ARABES, 3 vols, 4to. Paris, 1883-95 £2 7s
- 654 Socin (A.) Arabic Grammar, Paradigma, Literature, Exercises and Glossary, Second Edition, 8vo, pp. xvi., 16mo. Berlin, 1895 8s 6d
- 655 Spiro (S.) Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt, roy. 8vo, cloth. Cairo, 1895 (pub. 25s) 12s 6d
- 656 ——— The same, English-Arabic Part, 8vo. Cairo, 1897 12s
- 657 Stace (E. V.) English-Arabic Vocabulary, for the use of Students of the Colloquial, 8vo, pp. viii., 218, cloth. London, 1893 (pub. 12s) 6s
- 658 Steingass (F.) Student's Arabic Dictionary, 2 vols, 8vo, cloth. 1882-84 English-Arabic, £2 5s; Arabic English, £1 8s
- 659 Steinschneider (M.) Die Arabische Literatur der Juden, 8vo, pp. 54, 348, 32. 1902 16s
- 660 Stewart (D.) Practical Arabic Grammar, 8vo, pp. 302, cloth. London, 1841 5s
- 661 Van Dyck.—Bibliography of Arabic Literature, with Indexes, in Arabic, 8vo, bds. Cairo, 1897 16s
- 662 Vollers (K.) Lehrbuch der Aegyptio-Arabischen Umgangssprache, Mit Übungen und a. Glossar. 8vo, pp. xii., 231, cloth. Cairo, 1890 6s 6d  
Privately printed.
- 663 Wahrmond (A.) Praktische Grammatik der neu-Arabischen Sprache, Third Edition, 8vo, pp. 20, 208—Arabisches Gespräch, pp. 136, in 1 vol, cloth. Gießen, 1886 5s
- 664 Wahrmond.—Arabisches Grammatik, Praktische Lektionen zur Einübung der Sprachformen, 8vo, pp. 258, 21, half cloth 5s  
Title-page is missing.
- 665 Watson (Capt.) English-Arabic Vocabulary, for the use of the Army, 12mo, cloth. 1884 2s
- 666 Weston (St.) Remains of Arabic in the Spanish and Portuguese Languages, 8vo, pp. 188, bds. London, 1810 3s 6d
- 667 Willmet (J.) Lexicon Lingue Arabicæ in Coranum Harizum et Vitam Timuri, 4to, full binding. Rottherodami, 1784 8s
- 668 Wolff (Th.) Arabischer Dragoman für Besucher des Heiligen Landes, 12mo, pp. 77, cloth. Leipzig, 1857 2s 6d

- 669 Wortabet (W. Th.) Arabic-English Dictionary, Second Edition, revised, 8vo, cloth. Beirut, 1893 16s
- 670 Wortabet (J., and H. Porter) English Arabic and Arabic-English Dictionary, 2 vols in 1, 8vo, cloth. Cairo, 1894 12s
- 671 Wright (W.) A Grammar of the Arabic Language, Third Edition, revised by W. R. Smith and M. J. de Goeje, 2 vols, roy. 8vo, cloth. Cambridge, 1898 £1 7s

## ARABIC TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 672 Abd al Malik bin Karib ul Asmai, on Ancient Arabic Poetry, an Old Arabic MS., roy. 8vo, half bound 30s
- 673 Abdo-L-Wahid Al-Marrekoshi.—History of the Almohades, in Arabic, edited by R. P. A. Dozy, large 8vo, pp. 22, 290, cloth. Leyden, 1847 7s 6d
- 674 Abdollatiphi Compendium Memorabilium Egypte, Arabice, ed. J. White, 8vo. Tübingen (Cotta), 1789 4s
- 675 Abi Ali, surnamed Alqate, Treatise on the Arabic Language, Old Arabic Manuscript of about 240 pp., 8vo, bds. 21s
- 676 Abi Is-hak Ahmad.—Kasasul-Ambiya, or the History of the Prophets, in Arabic, 4to, pp. iv., 252. Cairo, 1903
- 677 Abou Abd Allah Mohammed.—History of Tunis, in Arabic, 4to, pp. 304. Tunis, 1286 7s 6d
- 678 Abou' Abd Allah Mohammad B. 'Omar Al-Waquidi.—The Conquest of Syria, in Arabic, 9 parts, 8vo, 1860 9s
- 679 Abrahamus.—Synopsis Propositorum Sapientie Arabum Philosophorum, in Arabic and Latin, sm. 4to, pp. 83, vellum. Paris, 1641 2s 6d
- 680 Abu Zakariya Yahya el Nawawi.—Biographical Dictionary of Illustrious Men chiefly at the beginning of Islam, &c., edited by F. Wustenfeld, 9 parts. Leipzig, 1842-47 £1 16s
- 681 Abu 'l Ala, Quatrains, selected from his Loxum-ma-la-Yalam, &c., rendered into English by Ahmeen F. Rihani, 8vo, with a facsimile, cloth. London, 1904 (pub. 5s) 4s
- 682 Abulfaradsch (G.) Geschichte der Dynastien, besonders der Chalifen und Mogolen, translated from the Arabic into German by G. L. Bauer, 2 vols in 1, 8vo, cloth. Leipzig, 1783 7s 6d



- 683 **Abulfedæ.** — *Annales Muslemici Arabice et Latine, opera et studio J. J. Reishii, ed. Adler, Vols I. to III., 4to, call. Hafnia, 1789-91* £3 5s  
*Very scarce. Nearly the whole edition has been burnt during the bombardment of Copenhagen.*
- 684 — *Annales Moslemici, Latine ex Arabicis fecit J. REZAK, Tomas L., 4to, pp. 28, 329. Lipsia, 1778* 5s  
*All published.*
- 685 **Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, an Arabic Version, ed. by M. D. Gibson, 4to. London, 1899 6s**
- 686 **Ad-Durrah al-munifah.** — An Arabic Work on the War against Prince Diyab, and his Imprisonment, 8vo, pp. 245, bds. (where printed ?) 5s
- 687 **Ahmed ben Khaled en Nasiri** (En Sîlaouf) *Kitab al Istiqâ (History of Morocco), 4 vols, 4to. Cairo, 1814, A.H.* 18s
- 688 **Ahmed Zekki.** — *Journey to Europe on the Occasion of the Oriental Congress in Paris, in Arabic, 8vo, pp. 400. Cairo, 1311* 5s
- 689 **Ajroomia.** — *Commentary on this Arabic Syntax, called El-Kafrawi, in Arabic, 4to, pp. 182, bds. Cairo, 1276* 3s 6d
- 690 **Al Ahtal.** *Diwan, Arabic Text, published for the first time, with Notes in Arabic by A. Salhani, large 8vo, pp. 413. Beirut, 1891* 15s
- 691 **Al-Bayano 'l Mogril.** — *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, traduite et annotée par E. Fagnan, 2 vols, 8vo. Alger, 1901-04* 10s
- 692 **Albiruni.** — *Âthar al-Bakhyâ, the Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text, with Notes by E. Sachau, roy. 8vo, pp. xvi., 464. London, 1879* (pub. £2 2s) 12s 6d
- 693 **Ali Basha Mubarak.** — *Al Hitat al-Taufiqiya al godida, 5 vols, 4to. Bulag, 1306, A.H.* £2 5s
- 694 **Al-Tha-Albi.** — *Histoire des Rois des Persees, Arabic Text, with French Translation by H. Zotenberg, 4to, Paris, 1900* £3 12s
- 695 **Alodris (Xerif)** *Descripcion de España, conocido por el Nubiense, con traducción y notas de J. A. Conde, 4to, pp. 234. Madrid, 1799* 9s  
*Spanish and Arabic.*
- 696 **Alec** (Son of Abo Talib) (died A.D. 660) *Apothegms, Arabic Text, with a Persian Paraphrase, and English translation, by Wm. Yule, 4to. Edinburgh, 1832* 4s
- 697 **Ali Ibn Isa.** — *Erinnerungsbuch für Augenärzte, Aus Arab. Has. übersetzt von Hirschberg and Lippert, 8vo. Leipzig, 1904* 12s
- 698 **Alif Laila wa Lailat,** in Arabic, 4 vols, 8vo. *Cairo, 1315* 15s
- 699 — The same, Another Edition, 4 vols, 8vo, *illustrated. Cairo, 1901-3* 20s
- 700 — The same, Another Edition, edited by A. Salhani, 5 vols. *Beirut, 1888-90* 20s
- 701 **Alif Laila wa Lailat.** — Book of the Thousand Nights and one Night, in Arabic, edited by Sir W. H. Macanughten, Vol IV. only (out of 4 vols, large 8vo, half bound. *Calcutta, 1842* 16s
- 702 — The Arabian Nights, in Arabic, Vol II., large 8vo, bds. *Boulak, 130* 16s
- 703 **Alif Laila Urdu,** 2 vols, Vol I. full bound, II. half bound 18s
- 704 **Alif Laila.** — *Jarrett (H. S.) Selections from the Alif Laylah, for the Higher Standard Examination in Arabic, 8vo, interleaved. Calcutta, 1880* 4s 6d
- 705 **Alif Laila wa Lailat.** — The Book of the Thousand Nights and a Night, translated from the Arabic by Sir R. F. Burton, reprinted from the Original Edition, and edited by L. C. Smithers, 12 vols, roy. 8vo, cloth. *London, 1899* £10 10s  
*As new.*
- 706 — The Arabian Nights, translated by Wm. Lane, with an Introduction by J. Jacobs, 6 vols, 12mo, *with numerous fine illustrations, cloth. London, 1901* 21s
- 707 — *Le Livre des Mille Nuits et Une Nuit, Traduction littérale et complète du Texte Arabe, par C. Mardrus, 16 vols, roy. 8vo. Paris, 1900-04* £4 16s
- 708 — *Traduction française par Galland, Nouvelle Edition, 6 vols, 8vo, with 12 plates. Paris, 1834-5* 16s
- 709 **Al Tabeeb.** — A Pharmaceutical Journal, in Arabic, edited by Post and Van Dyck, 1881, 8vo, cloth. *Beirut, 1881* 6s
- 710 — The same, years 1881 and 1882, in numbers 9s
- 711 — (the Doctor), an Arabic Medical Journal, New Series, Vol I., 8vo, pp. 480, cloth. *Beirut, 1884-5* 6s

- 712 **1001 Nights**.—Histoire de Djonder le Pêcheur. Traduit de l'Arabe par Cherbonneau et Thierry, 12mo, pp. 4, 118. Paris, 1853 2s 6d
- 713 **Almawad et Tubbiyat**.—Materin Medica, by Post, in Arabic, 8vo, pp. 312, cloth. Beyrouth 12s
- 714 **Alradi**.—A Commentary to the Kafiya of Ibn Hâjib by Muh ben Alhasan Al Astrâbâdî, known as Sheikh Alradi, in Arabic, 2 vols in 1, roy. 4to. Lucknow, 1280, A.H. £1 12s
- 715 **Amrul ben kelthum Taglebita** Moallakam, edidit, with a Latin Translation and Notes, Koenegarten, 4to. Jena, 1879 3s 6d
- 716 **Amrukeisil**.—Moallakah, cum scholiis, edited with Latin Translation, and Notes by E. G. Hengstenberg, 4to, half bound. Bonn, 1823 4s
- 717 **Anees-ul-Gulasa fi Diwan-il-Khansa**, Arabic Poetry, 8vo, pp. 248. Beirut, 1888 3s
- 718 **Anspach (J.)** Historia Kalifatûs Al-Walidî et Solaimani, Arabic Text, large 8vo, pp. 43. Leyden, 1853 2s
- 719 **Anwar Alhawashi**.—A copious Arabic Commentary of the Arabic Work "Annafisi," being a Compendium of Medicine by Anwar Ali, 4to, pp. 707. Lucknow, 1282, A.H. £1 10s
- 720 **Arabic Grammar**, in Arabic, 2 pts., 12mo, 1884 2s
- 721 **Arabic Prayers**, 8vo, pp. 662, cloth. Malta, 1840 5s
- 722 **Ebn-Arabschah**.—Fructus Imperatorum et Jociatio Ingeniorum, Edidit G. G. FRYTAG, 2 vols, 4to. Bonn, 1832 10s 6d
- 723 **Al Aroos al Badiyat fi Alm at Tabiyat**, by Asaad Shedioudi (on Natural Philosophy), Arabic Text, 8vo, pp. 591, cloth. Beirut, 1873 10s
- 724 **Al' Asma' I.**—Das Kitâb al-Wuhûs Mit einem Parallel-texte von Qutrub, by R. GEYER, 8vo, pp. 70. Wien, 1888 1s 6d
- 725 **Almotenabbius**.—Carmen, edited and translated into Latin by A. HORSZ, 4to. Bonn, 1823 4s
- 726 **Arabic MS.** on Grammar, with Exercises, well written in a peculiar shape, in black and red, ca. 300 pages, Oriental binding. (1787 ?) 18s
- 727 **Arabic MS.** Stories, in Arabic, and Persian Essays on Arabic Grammar, exceedingly well written, dated 1233, half bound 10s
- 728 **Arabic MS.** (ca. 1830), on General Knowledge in Questions and Answers, 4to 4s
- 729 **Athar ul Adhar**.—Encyclopedia in Arabic, edited by Selim Gibrail el-Churi and Selim Michail Shabadah, Geography, parts 1 to 4, 12s; History, 2 parts, 6s, folio. Beirut, 1875
- 730 ——— The same, Geography, 5 parts, folio. Beirut, 1875 20s
- 731 **Ayat Muchtar**.—Select Verses from the Bible, in Arabic, 8vo, pp. 115, bds. Valetta, 1840 2s 6d
- 732 **el Babi el Halaby**, Diwan, 8vo, pp. 60, bds. Beyrouth, 1872 2s
- 733 **Bakhtiar Nameh**.—Histoire des dix vizirs, Traduite de l'Arabe par R. Bassot, 16mo, pp. 203. Paris, 1853 3s 6d
- 734 **Al-Baraahen Al-Injeeliyah** Dud Al-Abaafed Al-Baabaweeyah, Religious Debate by M. MISHAKA, 12mo, pp. 187. Beyrouth, 1864 2s
- 735 **Barth (T.)** Ta' Labs Kitâb Al-Faailh, Nach den Handschriften von Leiden, Berlin und Rom, large 8vo. Leipzig, 1876 6s
- 736 **Becker (C. H.)** Beitrage zur Geschichte Egyptens unter dem Islam, Part I., roy. 8vo, pp. 80 (with the Arabic text). Strassburg, 1902 2s 6d
- 737 **Beha ed Din**.—The Life of Saladin (1137-93), compared with the Original Arabic and annotated by Col. Conder and Sir Ch. Wilson, 8vo, pp. xx., 410, with maps, cloth. S. B. 10s
- 738 **Al Bekri**.—Geographisches Worterbuch, nach den Hss. von Cambridge, London and O., von F. Wustenfeld, in Arabic, 4 vols, roy. 8vo. Paris, 1876 (pub. 36s) 18s
- 739 **Bible**, in Arabic, 4to, full bound. Newcastle, 1811 6s
- 740 ——— containing the Old and New Testaments, in Arabic, 4to, calf. London, 1827 6s
- 741 ——— in Arabic, 8vo, stout vol, full bound. London, 1844 5s
- 742 ——— in Arabic, Lex., 8vo, pp. 1524, 509, bound. Beyrouth, 1864 7s
- 743 ——— New Testament, in Arabic, 8vo, bound. London, 1820 3s
- 744 ——— The same, 1850 3s
- 745 ——— The same, 8vo, pp. 624, full bound. Beyrouth, 1860 4s
- 746 ——— The same, 4to, pp. 422, half bound. Beirut, 1879 3s
- 747 ——— The same, 8vo, pp. 792, half bound. Beirut, 1886 4s



- 748 *Bible*.—The Psalter, in Coptic and Arabic, 4to, bound. 1826 8s
- 749 ——— The Four Gospels, with the Apocalypsis, in Coptic and Arabic, folio, Morocco. London, 1852 £2 15s  
Beautifully printed. Very scarce.
- 750 ——— *Evangelie selon Saint Matthieu*, in Arabic and French, sm. 8vo, pp. 144, cloth 1s 6d
- 751 ——— Gospel according to St. Matthew, in Arabic and English, 16mo, pp. 144, cloth 2s
- 752 ——— St. John, in Arabic, 12mo, cloth 1s
- 753 ——— Book of Job, or the Poem of Poems, Arabic Version by R. Hassoun, 4to. London, 1869 6s  
Privately printed in ten copies only.
- 754 *Bidaayat Al-Kudamaa Wa-Hidaayat Al-Hukamaa*, General History, in Arabic, large 8vo, pp. 271, bound. Cairo, 1254 15s
- 755 *El-Bokhari*.—Les Traditions Islamiques, translated from the Arabic into French, with Notes and Index by O. Houdas and W. Marguin, Vol I., imp. 8vo, pp. 682 18s  
Magnificent work which will be completed in 3 volumes.
- 756 *Burekhardt (J. L.) Arabic Proverbs, or Manners and Customs of the Modern Egyptians*, translated and explained, 4to, pp. vii., 232, half bound. London, 1830 £2 2s  
Very rare.
- 757 ——— *Arabische Sprichwörter, oder die Sitten, der neueren Aegyptier*, 8vo, pp. 396, bds. 1834 8s  
Scarce.
- 758 *Calendar*, in Arabic, 24mo, pp. 98, 1305 1s
- 759 *Carlyle (J. D.) Specimens of Arabian Poetry*, from the Earliest Time to the Extinction of the Kahlifat, 4to, pp. ix., 150, calf. Cambridge, 1796 5s
- 760 *Catalogue of the Arabic Works in the Khedival Library in Cairo*, Arabic text, Vols I., II. (Theology), roy. 8vo. Cairo, 1301-5, A.H. 10s
- 761 *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Acad. Reg. Scientiarum quem edidit P. de Jong*, roy. 8vo, pp. xx., 319. *Lugduni Bat.*, 1862 12s 6d
- 762 *Chelkho (L.) Ibn el Adab (On Rhetorics)*, Vols I. and II., 8vo. Beirut, 1890-97 each 3s 6d
- 763 *Chelkho (L.) Magani, or Flowers of Arabic Literature*, Arabic Text, 6 vols, 8vo. Beirut, 1882-1901 20s  
Each vol may be had separate at 4s.
- 764 ——— *Notes on the Magani*, in Arabic, 4 vols, 8vo. Beirut, 1886-88 16s  
Each volume separate, 5s. The author spent 3 years in the arduous task of compiling this work.
- 765 ——— *Cours de Belles Lettres, d'après les Arabes*, in Arabic, 4 vols, 8vo. Beirut 16s  
Each vol sold separately.
- 766 ——— *Les poësses Arabes, Part I. (all issued)*, in Arabic, 8vo, pp. 157. Beirut, 1897 4s 6d
- 767 *Chems-ed-din-Abou Abdallah Mohammed-Ed-Dimouni*.—Cosmography, Arabic Text, edited by M. A. F. Mehron, 4to, pp. xc., 288. St. Petersburg, 1866 15s
- 768 *Code Napoleon*, translated into Arabic by order of Mohamed Ali Pacha, 3 vols, roy. 8vo, half bound. Boulogne, 1283 18s
- 769 *Contes Arabes*.—Extraits des MSS. de la Bibl. Nationale, par F. Groff, Arabic Text, with an English Introduction, 8vo, pp. 89, bds. Paris, 1888 3s
- 770 *Coptic Exercises*, with Arabic Translations, sm. 4to, pp. 112 3s 6d
- 771 *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, edited M. Van Berchem, Vol I., Inscriptions Arabes du Cairo, 4 parts, 4to, with plates £5
- 772 *Corpus des Inscriptions Arabes et Turques de l'Algérie*, Vol I. (Alger), Vol II. (Constantine), 2 vols, 8vo 19s 6d
- 773 *Diwan of Hatim Tai*, in Arabic, 4to, pp. 43. London, 1872 2s 6d
- 774 *Diwan El Mutanebbi*.—The Poems of El Mutanebbi, with Notes by Bustani, 8vo, pp. 383. Beirut, 1860 12s
- 775 *Diwan Shalkh Kabadoo*, in Arabic, 8vo, 2 parts in 1 vol. Tunis 8s
- 776 *Diwan ush Shabravi*.—Collected Poems of Abdallah ben Muh ush Shabravi, roy. 8vo, pp. 89. Bulag, A.H. 1282 6s
- 777 *Diwan Umroo-ul-Kels*, Commentary to it, in Arabic, 8vo, pp. 179, bds. Cairo, 1282 5s
- 778 *Doctrina Christiana*, in Latin and Arabic, 8vo, pp. 143, calf. Paris, 1635 3s 6d
- 779 *Ibn Doukma*.—Description of Egypt, in Arabic, 8vo, pp. 290. Cairo, 1893 6s



- 780 **El Durr el Manzoom**, by the Maronite Patriarch of Syria, an Arabic work in favour of the Religion of the Maronites, 8vo, pp. 342, bds. 1863 6s
- 781 **Enis el-Djells**, ou Histoire de la Belle Persane, Arabic Text, with a French Translation and Notes, by A. de Biberstein Kazimirski, 8vo, pp. 173. Paris, 1846 4s
- 782 **Epistolae Qaedam Arabicæ**, a Mauris Aegyptiis et Syris conscriptæ, edited in Arabic, with a Latin Translation and a glossary by M. Habicht, 4to, bds. *Vratislaviæ*, 1824 5s
- 783 **Al-Fakhri**.—History of the Khalifate and the Vizirate, from its Commencement to the fall of the Abbasside Khalifate of Bagdad, New Edition of the Arabic Text, with a French Introduction by H. Derenbourg, roy. 8vo, pp. 50, 498. 1895 24s
- 784 **El Fachri**.—Geschicht der Islamischen Reiche bis zum Ende des Chalifates, edited in Arabic by W. Ahlwardt, roy. 8vo, pp. 66, 390. *Gotha*, 1860 12s 6d
- 785 **Faris**, History of Malta, in Arabic, 4to, pp. 376, native binding. *Tunis*, 1273, A.H. 10s
- 786 **Fath al-Qarib**.—La Révélation de l'Omni-présent. Commentaire sur le Précis de Jurisprudence Musulmane d'Abou Chodja Far Ibn Qasim al-Ghazzi, Texte Arabe, Publié et Traduit, par van den Berg, Lex., 8vo, pp. 16, 742. *Leiden*, 1895 10s
- 787 **Fathul Jaleel as Samad fi sharh it takmil wal-muhtamad**, by As-Suljumaani, Jurisprudence of the Malikite Sect, in Arabic, 8vo, pp. 553. *Tunis*, 1290 14s
- 788 **Favaldi-di-yaiyya**, known as the Sharhi Mulla Jami, a commentary of Ibn Hajil's, Arabic Text, by Abdurrahman Jami, in Arabic, sm. folio, pp. 400. *Lucknow*, 1282, A.H. 10s  
With many notes and an index.
- 789 **Fawat ul Wafayat**.—History of the Khalifat, by Salah ud din Muhammad ben Shakir el Kutubi el Halebi, 2 vols, 4to. *Bulak*, A.H., 1283 (1866) £2 2s
- 790 **Freytag** (G. W.) *Selecta ex Historia Halebi*, Arabic Text, with a Latin Translation and Notes, 8vo, pp. 56, 56, 176, half bound. *Paris*, 1819 5s
- 791 **Futuh al Habashah**, or the Conquest of Abyssinia, edited from an Arabic MS. by S. A. Strong, Part I. (and all), 8vo. *London*, 1894 2s 6d
- 792 **Ghevond**.—Histoire des Guerres et des Conquêtes des Arabes en Arménie, Traduite par Chahnazarian, 8vo, pp. 15, 164, half bound. *Paris*, 1856 3s
- 793 **Girenas**.—Le Livre des Salutations, adressées aux Nations Orientales et Occidentales, 8vo, pp. 16, 108, cloth. *Leipzig*, 1888 3s
- 794 **Goeje** (M. J.) *Catalogus Codicum Orientalium Bibliotheca Acad. Lugd. Bat.* Vol IV., 8vo. *Leiden*, 1866 6s
- 795 ——— The same, Vol V. 1873 6s
- 796 **Ibn Hajar**.—Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, in Arabic, parts 1 to 5, large 8vo. *Cuttia*, 1853 10s
- 797 ——— The same, complete, 28 parts £4 10s
- 798 **Haji Abdu el Yezdi**.—Kasidah, translated into English by F. Burton, 8vo, pp. 99, parchment. *Portland*, 1898 6s
- 799 **El-Hakaik El-Grelniza**.—Treatise on Hygiene and Physiology, in Arabic, by Helen Baroodi, 8vo, pp. 313, illustrated, cloth. *Beyrout* 6s
- 800 **Hamilton** (T.) *Antar*, a Bedouin Romance, translated from the Arabic, 8vo, pp. 8, 298, half bound. *London*, 1819 4s
- 801 **Hariri**.—Concessus I. to VI., edited A. Schultens, together with Monumenta Vetustiora Arabiae, edited A. Schultens, 4 vols in 1, 4to, parchment. *Franequeras*, 1731-49 15s  
Rare collection in Arabic and Latin.
- 802 ——— *Les Séances Publiées en Arabe avec un commentaire choisi*, par S. de Sacy, folio, pp. xix., 660, full calf, gilt edges. *Paris*, 1822 £3 3s  
A splendid scarce copy, bound by Rivière, which would grace any library.
- 803 **Hariri**.—*Al Makamat al Hariri*. The Assemblies, in Arabic, with a marginal Persian Translation, by different Man-lavis, 4to, pp. 416, leather. *Lucknow*, 1263 18s
- 804 **Al Hariri**.—*Makamat*, translated from the Arabic, by Steingass and Chenery, 2 vols, 8vo, cloth, 1898 30s
- 805 **Hariri**.—*Makamat*, or Rhetorical Anecdotes, translated from the Arabic, with Annotations, by Th. Preston, large 8vo, pp. 16, 504, half bound. *London*, 1850 16s  
Rare.

- 806 **Ebn Haukal** [Arabian Traveller of the Tenth Century], Oriental Geography, translated by Sir William Ouseley, 4to, pp. 36, 327, with a map, half bound. London, 1800 12s
- 807 **Ibn Haukalo**.—**UYLENBROEK** (P. J.) Dissertatio de Ibn Haukalo Geographo nec non Descriptio Tracae Persicae, 4to, pp. 20, 84, 131, full calf. *Leiden*, 1822 3s 6d
- 808 **Hefhat-El-Yaman**.—Collection of Arabic Stories and Poems, 8vo, pp. 416, calf. *Bombay*, 1269 8s 6d  
With pencil remarks.
- 809 **Hermetis Trismegisti** de castigatione animae libellum, Arabic, with Latin Translation, and Notes by O. Bardenhewer, 8vo. *Bonnæ*, 1873 3s 6d
- 810 **Hidaya**.—The Great Law Book of the most orthodox Sect of Islam, and especially of authority in Mohammedan India, in Arabic, 4 vols. 1807 43 10s
- 811 **Historia Imperii Vetusissimi Jostamidarum** in Arabia ex Abulfeda, etc., Arabic Text, with Latin Translation, and Notes by A. Schultens, 4to. 1786 7s
- 812 **History of El-Muhammadiat and El-Hafsa**, in Arabic, 8vo, pp. 155. *Tunis*, 1289, A.H. 3s
- 813 **History of the War between France and Austria in 1805** (A.H. 1220), in Arabic, 4to, pp. 306, half bound. *Paris*, 1805 7s 6d
- 814 **Husn-ul-Baraka fi qilm-uz-zaraka**, by Figri Bey (Handbook of Science and Agriculture), Vol II., Arabic Text, 8vo, half bound, *Cairo* 4s 6d
- 815 **Hymnbook**, in Arabic, 4to, pp. 238, cloth. *Beirut*, 1880 3s
- 816 **Ibn Abi Dinar**.—*Kitab al Munis fi Achbârî Tunis*, in Arabic—History of Tunis and the Princes thereof, from the beginning till 1100 A.H., 8vo, pp. 304. *Tunis*, 1288 10s
- 817 **Ibn Amir al Hagg**.—*Al-taqir wa'l tahbir Surh 'ala tahrir al-Kamal fi-lim usul al fiqh*, 3 vols, 4to. *Bulak*, 1316-17 21s
- 818 **Ibn-El-Athiri** Chronicle, ed C. J. Tornberg, Vol VIII., containing the years 295-269 A.H., Arabic Text, 8vo. *Leiden*, 1862 12s 6d
- 819 ——— The same, Index, Part II. *Leiden*, 1876 10s 6d
- 820 **Ibn Batoutah**.—*Voyages, texte arabe et traduction, par Deffrémery et Sanguinetti*, 4 vols in 8vo, and Index. *Paris* £1 7s 6d
- 821 **Ibn Doukmak**.—Description of Egypt, Arabic Text, roy. 8vo. *Cairo*, 1893 5s  
This page slightly torn.
- 822 **Ibn-ul-Hageb**.—Three Books in Arabic on Religious Law, an Old Manuscript, sm. 4to 32s  
Containing: *Sharh El-awwal-Hachir al-mulla asaduddin*. Slightly worm-eaten.
- 823 **Ibn Hazm**.—*Mital wa Nihal*, 3 vols. *Cairo*, 1317-21, A.H. 21s
- 824 **Ibn Hiseham**.—*Leben Muhammeds*, nach Muhammed Ibn Ishak, hrg. von Wüstenfeld, Vol II., containing the Introduction, Notes and Index, 8vo, pp. 72, 266. *Göttingen*, 1860. Exceedingly scarce 12s 6d
- 825 ——— *Leben Muhammeds*, nach Muh. Ibn Ishak von F. Wüstenfeld, 3 vols, *Reprint*. 1899-1900 80s
- 826 **Ibn Khaldoun**.—*Prolegomena*, Arabic Text, ed. by G. de Slane, 3 vols, 4to. 1858 £3 5s
- 827 ——— The same, French Translation, with a Commentary, by G. de Slane, 3 vols, 4to. 1853-68 £2 7s
- 828 ——— *Kitab el Ibar* (History), Vol II., 4to, pp. 190, half bound. *Bulak* 3s
- 829 **Ibn Mallki Alfajjah**. *Carmen didacticum grammaticum et in Alfajjam Commentarium*, ed. F. Dieterici, 4to, pp. x., 409. *Leipzig*, 1851 10s
- 830 **Ibn Saad**.—*Biographien Muhammeds u. Gefährten und Träger des Islams*, bis zu 230 A.H., Arabic Text, ed. by E. Sachau, Vol III., parts 1 and 2, and Vol VIII., large 8vo. *Leiden*, 1904 31s  
The other vols can be supplied, as issued.
- 831 **Ibn is Sikkit**.—*La critique de langage* in Arabic, edited with notes by L. Cheikho, 4 vols, roy. 8vo. *Beirut*, 1896-98 15s
- 832 **Ibn Tofail**.—*Hayy ben Yakhân*, Philosophic Novel, Arabic Text, edited from a New MS., with Variations of the Old Texts and a French Translation, by L. Gauthier, 8vo. *Algiers*, 1900 5s
- 833 **Ibrahim Ibu Muhammed**.—*Al-Bathaqi*, *Kitab al Mahsul Val-Mas'ûl*, Arabic Text, edited F. Schwally, imp. 8vo, pp. xvi., 646. *Gießen*, 1902 £1 18s



- 834 **Iklík (The)**, or Crown of Hamdani.—Sheikh al Hasan bin Ahmed bin Ya'qub surnamed Al Hamdani, History of the World, old Arabic Manuscript, 8vo, half bound £2 12s  
*Source.* Only a few MS. copies of the "Iklík" have reached Europe.
- 835 **Im Adab ve merasin ulfat ve unsiyet**, Book of Manners, in Arabic, 12mo, pp. 200. *Malta* 2s 6d
- 836 **Imad ed-din el Katib el-Isfahani**.—Conquête de la Syrie et de la Palestine, par Salah ed-din, publié par Landberg, Vol. I., Arabic Text, 8vo, pp. xvii., 504. *Leiden*, 1888 (pub. 9 fl.) 10s
- 837 **Inscripciones Arabes de Córdoba** precedidas de un estudio historico-crítico de la Mezquita-Aljama, por Amador de Los Ríos, Second Edition, 8vo, pp. 429, with 18 plates. *Madrid*, 1880 10s 6d
- 838 **El Ishaar bi Hamid, El Ashaar** (Book of Arabic Poetry by Derwish), 8vo, pp. 483, cloth. (*Cairo*!) 5s
- 839 **Ithaaf Mulonk As-sammaan fi Tarikh Al-Imperator Sharlekaan** (History of Charles V.), by Khalefat Effendi, in Arabic, Vol. I. *Cairo*, 1200, A.H. 7s 6d
- 840 **El Jinan**.—Illustrated Periodical in Arabic, edited by El-Bustani, sm. folio, half bound. *Beirut*, 1870, '72, '77 18s
- 841 **Kahle (P.) Die Arabischen Bibel Übersetzungen**, Texts, with Glossary, 8vo, cloth, 1904 5s
- 842 **Kallia wa Dimna**, Arabic Text, sm. folio, pp. 109, bound. *Bulak*, 1835 18s
- 843 **Kallia and Dimna**, or the Fables of Bidpai, translated from the Arabic by W. Knatchbull, 8vo, pp. 366, bds. *Oxford*, 1819, (*Scarce*) 8s
- 844 **Khafadji**.—Rihanat-el-Aliba. Anthology selected from the Works of about 150 Arabic Poets, in Arabic, 4to, pp. 428, native binding. *Cairo*, 1294 12s 6d
- 845 **Khalil ed Dahiri**.—Zoubat Kachf el-Mamalik, Tableau politique et administratif de l'Egypte, de la Syrie du XIIIe au XVIe siècle, Arabic Text, ed. by P. Ravanne, large 8vo. *Paris*, 1894 3s
- 846 **Kirsteni (P.) Notae in Evangelium S. Matthaei ex collatione textuum Arabicæ, Aegypti, Syriacæ, &c.**, folio, pp. 140, parchment. *Breslau*, 1610 5s
- 847 **Ibn Khallikani**.—Vitas Illustrium Virorum, edidit F. WUSTENFELD, parts 1 and 2, 4to. *Göttingæ*, 1836-36 1s
- 848 **El Khun**.—Poetry, in Arabic, 8vo, pp. 128 3s
- 849 **Kissat Al-Hakarvi al-Islambuli**, Autobiography of the Constantinopolitan Story-Teller, edited by ROUS, 8vo, pp. 6, 273, cloth. *London*, 1877 3s
- 850 **Kital Almufassal**, by Hamzi Fathuliah, in Arabic, 8vo, pp. 232, half bound. *Cairo*, 1291 4s
- 851 **Kitab Katr el Mohit**.—A Drop from the Ocean, by Batrou al Bustany, an Arabic Dictionary, explained in Arabic, being a complete Thesaurus of the Arabic Language, 8vo, pp. 2452. *Beirut*, 1807-69 £3 5s
- 852 **Kitab Khulassah il-Adilla-o-Saniya**, 'Ala Sidqi Uen-id-Dianah il-Masihia, Truth of the Christian Religion, by Rev. J. (Anst.), large 8vo, pp. 283, cloth. *Beirut*, 1877 5s
- 853 **Kitab-ul Muwazana**, bein Al-Buhturi wa Abi Tamam, by Abdul Karim Aszafadi, in Arabic, 8vo, pp. 197. *Constantinople*, 1287 2s 6d
- 854 **Kitab Rihanat al Iubbah**, Biography of illustrious Men, by Shih ud deen Khafaji, in Arabic, 4to, pp. 328, oriental binding. *Cairo*, 1294 9s
- 855 **Kitab Taslim-el-Mutaallem**, in Arabic, 8vo, pp. 4to. *Tunis*, 1286 1s 6d
- 856 **Kitabu 'Anwan il Bayan**.—A Collection of Moral Precepts, by Aldallah as Shabravi, in Arabic, 4to, pp. 101. *Cairo*, 1282 A.H. 6s
- 857 **Kitabu-l-Qasari**.—Solution of Three Historical Questions relating to Syria, by J. David, in Arabic. *Beirut*, 1887 2s 6d
- 858 **Koran (The)**, Arabic Text, sm. folio, elegantly illuminated MS. gilt, and numerous brilliantly ornamented pages throughout the book, in the native binding, with stamped and gilt covers, beautifully written. ca. 1800 £10 10s
- 859 ——— with Commentary of Omar al Zamakhshari, entitled The Kashshaf 'an Hagaig al Tanzil, edited by W. N. Lees and Khadim Hossain and 'Abd al Havi, 2 vols, roy. 4to, half morocco. *Calcutta*, 1858-61 (pub. £5 16s) £3 3s  
*The whole in Arabic.*
- 860 ——— *Corani textus arabicus*, ed. by Flügel, Third Edition, new impression, 4to, pp. 341. *Lipsiæ*, 1893 £1



- 861 **KORAN** (The) in Arabic, large 8vo, pp. 436, Eastern binding. N.D. 12s  
Clear print. All vowels are given.
- 862 — in Arabic, with a Commentary on the margin, folio, pp. 475, half bound. 1820 14s  
Printed with all vowels.
- 863 — in Arabic, with a Persian Commentary, folio, pp. 646. Lucknow, 1888 18s  
Issued with great care, large clear type. A beautiful edition, with all the vowels.
- 864 — Arabic Text, lithographed, 4to, oriental binding. Bombay 7s 6d  
Large clear type, with all vowels.
- 865 — in Arabic, roy. 8vo. Constantinople, N.D. 7s  
Oriental binding.
- 866 — Arabic Text, 8vo, oriental binding. Constantinople, N.D. 5s  
All vowels are given.
- 867 **CORANUS** seu Lex Islamitica Muhammedanica, edita ex Museo HINCKELMANNI, in Arabic, 4to, pp. 570, parchment. Hamburg, 1694 7s 6d  
The first European printed Koran.
- 868 **KORAN**.—The Qur'ān, translated by E. H. Palmer, Part II. (Chap. XVII. to CXIV.), roy. 8vo, pp. 10, 362, cloth. Oxford, 1880 [S. B. E. Nr. 9] 6s
- 869 — Translated by Sale, with Additional Notes, Index, &c., by E. M. Wherry, 4 vols, 8vo, cloth. 1896 (pub. 48s) £1 16s
- 870 — Translated by G. Sale, with Notes, 8vo, pp. 15, 145, 470, cloth. London 2s
- 871 — *Le Livre par Excellence*, Traduction textuelle de l'Arabe, faite par Fatma-Zaida, 8vo, pp. 483, viii., half bound. Lisbon, 1861 7s 6d
- 872 — **NUZHAT EL NAZIRIN**, Commentary of Sourats in the Koran, in Arabic, large 4to, pp. 316. Bulay, 1306 8s 6d
- 873 — **GARCIN DE TASSY**.—Chapitre Inconnu du Coran. Publié et Traduit, Extract, 8vo, Paris, 1842 1s 6d
- 874 — **HIRSCHFELD** (H.) New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran, folio, pp. 3, 155. London, 1902 (pub. 10s) 8s
- 875 — **PENRICE** (J.) Dictionary and Glossary of the Korān, with Explanations, 4to, pp. viii., 166, cloth. 1873 21s
- 876 — **SKILL** (E.) 'Ilm-i-Tajwid, or the Art of Reading the Quran, 8vo. Madras, 1882 3s 6d
- 877 **KORAN**.—**VANSITTART** (G.) Derivationes Alcoranicae, 8vo, pp. 8, 268, bds. London, 1826 7s 6d  
Scarce.
- 878 **Lammens** (H.) Handbook of Arabic Synonyms, in Arabic, 8vo, pp. 323. Beirut, 1889 5s
- 879 **Leipziger semitistische Studien**, hrg. von Fischer und Zimmern, Vol. I., parts 1, 2, 4, 5, 8vo. Leipzig, 1903-4 13s 6d  
The other parts can be supplied as issued.
- 880 **Lemm** (O. v.) Das Triadon, ein sahidisches Gedicht mit Arab. Uebersetzung, I., Text, 8vo, with 3 plates. St. P., 1901 4s 6d
- 881 **Littmann** (E.) Modern Arabic Tales, Vol. I. (Arabic Text), 8vo, pp. 272, 7. Leyden, 1905 10s
- 882 **Loemani** Fabulae, Arabic, with Latin Notes and Arabic-Latin Glossary, by A. Roediger, 4to, cloth. Halis, 1839 3s
- 883 **Loghat Ramzi**.—Dictionary by Ramzi, containing Arabic and Persian Expressions (mostly Medical and Legal), Vol. II., 8vo, pp. 1040, illustrated, half bound. Constantinople, 1308 £1 10s
- 884 **Macarius** (Patriarch of Antioch) Travels, written by the Archdeacon Paul of Aleppo, in Arabic, translated into English by F. C. Belfour, Paris I. to III., V. to IX. (complete except for Part IV.), 4to. London, O. T. F., 1829-38 £2 18s  
This copy was printed for the Duke of Cambridge.
- 885 **Maimonides** (M.) The Guide to the Perplexed, translated from the Original Arabic Text by M. Friedlaender. Second Edition, revised, 8vo, pp. 476. 1903 7s 6d
- 886 **Majalla El-Ziraa**, Agricultural Review, in Arabic, Vol. IV. Cairo, 1899 8s 6d
- 887 **Majani-l-Adab**, or Flowers of Arabic Literature, ed. by L. Cheikho in Arabic, 8vo, 6 vols, bds. Beirut, 1888 20s  
Each vol. separate.
- 888 **Majma' l-Bahrain**.—An Imitation of the Makamat of Hariri, by Nasif el Yaqisy, 8vo, pp. 432, half bound. Beyrout, 1856 18s
- 889 **Majmouh Khamsat Dawaaween Min Ash Aaarel Arab**.—Collection of 5 different Books of Poetry, in Arabic, roy. 8vo, pp. 200. Cairo, 1293, A.H. 4s
- 890 **Makkari**.—History of the Mohammedan Dynasties in Spain, translated from the Arabic, with Notes, by P. de Gayangos, Vol. I., 4to, pp. 548, 92. London, 1840, O. T. F. 25s

- 891 **Ma'n ibn Aus**.—*Gedichte*, Arabic Text, and German Commentary by P. Schwarz, 8vo, 1903 3s 6d
- 892 **Manuscript**, in Arabic, relating to Army Expenditure in India, 4to 7s
- 893 **Maroun Nakash**.—*The Cedar of Lebanon*, a Novel, in Arabic, 8vo, pp. 497. *Beirut*, 1889 4s
- 894 **Al-Masudi**.—*Kitāb At-Taḥbīḥ Wa'l-Ishrāf* (Bibliotheca Geograph. Arabic, ed. de Goeje, Pars VIII.), large 8vo, pp. 43, 508. *Lugdun.*, 1894 18s
- 895 **Merah**.—*Arabic Grammar for Turks*, 8vo, pp. 133, bds. *Constantinople* 3s
- 896 **Mesalek Alabsar fi Memalek Alamsar**.—*Voyages des Yeux dans les royaumes des différentes contrées*, Notice par Quatremère, 4to, pp. 334. *Paris (Extract)* 10s
- 897 **Mesnewi Silsilah**.—*Religious Poems*. Original Text, 8vo, pp. 50, 2. *Lukhnow*, A.H., 1283 (1866) 2s 6d
- 898 **Military**.—*A Work on Military Buildings and Fortifications*, in Arabic, 16mo, pp. 178, with plates, bds. 2s 6d
- 899 **Minhadj at-Talibin**.—*Le Guide des Zélés Croyants*, Manuel de Jurisprudence Musulmane, Arabic Text, with French Translation and Notes, by L. W. G. van den Berg, Vol II., large 8vo. *Batavia*, 1883 12s
- 900 **Mizra Qull**, a Religious Work in Arabic, 4to, pp. 122, bds. 1274 4s
- 901 **El-Moones**.—*A Voyage to Tunis*, in Arabic, 8vo, pp. 304. *Tunis*, 1286 8s
- 902 **Muallakat**.—*The Seven Muallakat*, Arabic Text, with a Glossary, and an Arabic and German Commentary, by L. Abel, 8vo, 1891 18s
- 903 **Al-Mufradat-Wal Murakkabaat** At Subbiyat Materia Medica, Lex., 8vo, pp. 312, cloth. *Beirut* 7s
- 904 **Muhammad ibn Ahmad abulmutahhar alandi**, Abul Kasim, ein bagdader Sittenbild, Arabic Text, with notes, 8vo, 1902 12s
- 905 **Ma Mukiman**.—*A Collection of Prayers in Verse, with Refrain (tarji band)*, by Ferishtah, sm. 4to, pp. 12. *Lukhnow*, N.D. 1s 6d
- 906 **El Muktaber**, or First Born, containing Five Comedies of Fiction, in 26 Poems, showing the stages of Life, by Emin Ibr. Shemell, sm. 4to, pp. 166. *Beirut*, 1870 2s 6d
- 907 **Mukhtasar**.—*A commentary upon it*, in Arabic, by Shaikh Khalil, Vol II., 4to, pp. 674. *Bulaj* 10s
- 908 **El-Muktatifu**.—*Journal of Science and Natural Philosophy*, in Arabic, Vols I. to XIII., roy. 8vo, with numerous illustrations and plates. *Beirut*, 1876-1888 44 15s  
I. to VII. in wrappers, the rest half bound.
- 909 **Munakat el Jimama**, in Arabic, 4to, pp. 49. *Tunis*, 1285 2s
- 910 **Mutanabbi**.—*Poems of Abu-t-Tayib*, with commentary by Bostani, in Arabic, 8vo, pp. 363. *Beirut*, 1860 14s 6d
- 911 **El Muwatta' (The Beaten Path)** by the Imam Malik Ibn Anas, in Arabic, folio, pp. 497. *Tunis*, 1280 (1863) 21 5s  
Best Text Book of Canon Law for the Malikiites (one of the 4 Orthodox Divisions of the Muhamadans).
- 912 **Nafhat ul Yaman** of Shaikh Ahmad Shirwani Al-Yamani, in Arabic, large 8vo, pp. 276, interleaved, full bound. *Calcutta* 12s
- 913 **Najm ad-dyn Mahmoud**.—*Kitab al-haouy fi 'ilm it ta-daouy*, Le livre de l'art du traitement, Texte arabe avec traduction et glossaire, 8vo. *Beirut*, 1903 15s
- 914 **Nar-el-Kira**.—*Commentary of Jof el-Fara*, Arabic Syntax, 8vo, pp. 389, cloth. *Beirut*, 1863 6s
- 915 **El-Nawawi (A. Z. Y.)** Biographical Dictionary of Illustrious Men, edited by F. WUSTENFELD, 3 parts, large 8vo. *Göttingen*, 1842-3 4s
- 916 **Nowfal (N. N.)** Zibdat As-Sahaa-if fi Oussoul Al-Ma-arif (Science and Knowledge), in Arabic, 8vo, pp. 247, cloth. *Beirut*, 1874 5s
- 917 **Omarah al-Hakami (N. A.)** Yaman, its Early Medieval History, the original Texts with Translation and Notes, roy. 8vo, pp. 25, 358, 152, cloth. *London*, 1892 (Publ., 17s 6d net) 8s
- 918 **Orologion**.—*PESI EKPOREUSEUS TOU AGIOU PNEUMATOS*, Prayers, in Arabic, 8vo, pp. 218. *Jerusalem*, 1861 6s
- 919 **Oussoul Al Fussyolojeejah**.—*Principles of Physiology*, by J. WORTNAT, in Arabic, 8vo, pp. 563, half bound. *Beirut*, 1877 18s
- 920 **Plahat El-Masih**.—*Prayer Book*, in Arabic, 8vo, pp. 332, half bound. *Beirut*, 1844 2s 6d



- 921 **Pocock** (Ed.) *Specimen Historiæ Arabum Accessit historia veterum Arabum ex Abu'l Fela*, cura A. S. de Sacy. Edidit Jos. White, 4to, Oriental binding. *Oxford*, 1806 10s
- 922 **Post**.—*Morphological and Physiological Botany and Principles of Classification*, in Arabic, 8vo, pp. 303, *illustrated*, cloth. 1871 5s
- 923 **Prayer Book** (English) in Arabic, 8vo, pp. 236, leather. *London*, 1886 2s 6d
- 924 ——— **Part II**, in Arabic, 8vo, pp. 290, calf. *London*, N.D. 2s 6d
- 925 **Qanun al tijarat**.—Code of Laws concerning Commerce, translated from the French by Bufla Bey, 8vo, pp. 224. *Bulag*, A.H., 1268 (1868) 21s
- 926 **Qolyoobi** (Ahmad Shahab Al-Din Al-) *Book of Anecdotes, Wonders, Marvels, &c.*, edited by W. N. Lees in Arabic, 8vo, pp. 236, cloth. *Calcutta*, 1856 12s 6d  
Interleaved copy.
- 927 **Rashlat Ash-Shitaa Was-Saif**, by Muh. Ibn Abdullah Al Manawari (Travels), in Arabic, roy. 8vo, pp. 142. *Cairo*, 1293, A.H. 5s
- 928 **Recueil des Historiens des Croisades** publié par l'Académie. Documents Orientaux (Arabic), Vols I. to IV., folio. 1872-1898 29 2s
- 929 **Rieu** (C.) *De Abul-Alaa, Poetae Arabici, Vita et Carminibus*, 8vo, pp. 128. *Bonn*, 1843 4s
- 930 **Rihlet Beni Hilal Ha Bilad El Gharb** (Poetry), in Arabic, 8vo, pp. 290, cloth. *Beirut*, 1297 4s
- 931 **Risalat Shamsiya fi Mantig**, The Shamsiya, with commentary by Qudh ud Din, Arabic MS., well written, 4to. 1818 16s
- 932 **El Rod El Azhar**.—History of Peter the Great, translated into Arabic by Ahmed Ubeid, large 8vo, pp. 348, bnd. *Bulag* 2s
- 933 **Ruba ben El'Agagg**.—*Diwan Aus dem Arabischen übersetzt von W. Ahlwardt*, 8vo, pp. 252. *Berlin*, 1904 2s
- 934 **Ar-Russoum Al Falsafiyat**.—Institutions Philosophiques, by J. L. DEMONESTRI, in Arabic, 8vo, pp. 146, boards. *Beirut*, 1877 3s
- 935 **El Sabliyyat**.—The Number Seven in its relation to Spiritual Admonition, in Arabic, 8vo, pp. 114. *Tunis*, 1280 4s 6d
- 936 **Samarat El Hayat**, by Hasan Husni, Arabic Poetry, Vol. I., large 8vo, pp. 351, bds. *Cairo*, 1300 8s 6d
- 937 **Sambudi**.—*Khelaset el-wafa*. 'Geschichte der Stadt Medina, von F. Wustenfeld, German, 4to. *Göttingen*, 1860 5s
- 938 **Samuelis ben Chofni**.—*Trium Sectionum Posteriorum II. Genes. Versio Arabica, cum Commentario*, ed Israelsohn, roy. 8vo, pp. xii, 184. *Petropoli*, 1886 4s
- 939 **Sayed Mohammed Sadeek**.—*Husouli Al-Ma'a Moul Nim Ilimi-Oussoul*, Law, Syntax and Morals, large 8vo, pp. 214. *Constantinople*, 1296 5s
- 940 **Shafiya**.—Commentary on the Grammatical Treatise "Shafiya," by Sheikh Kulb al Millat wa u-din, in Arabic, an old Manuscript, in red and black, half bound 32s
- 941 **Shams ul Logat**.—A Dictionary of the Arabic and Persian Languages, the explanations being in Persian, 2 vols in 1, folio, bound in full sheep, Oriental style. *Bombay*, 1277, A.H. 22 2s
- 942 **Shanfara**.—The L. Poem of the Arabs, translated by J. W. Redhouse, 12mo, pp. 31, cloth. *London*, 1881 2s
- 943 **Sharastani**.—Book of Religions and Philosophical Sects, edited by W. Cureton, in Arabic, 2 vols in 1, roy. 8vo, cloth. *London*, 1842-46 21s
- 944 ——— The same, Part I., containing the Account of Religious Sects, cloth 8s
- 945 **Sherh ul Amali**.—Commentary on this Poem on the Mahomedan Creed, in Arabic, 8vo, pp. 60, cloth. *Hyderabad* 2s 6d
- 946 **Siasat el Mulook**, in Arabic, 8vo, pp. 175. *Tunis*, 1279, A.H. 6s
- 947 **Sirajiyah, Al**, or the Mahomedan Law of Inheritance, with Notes and Appendix by A. Rumsey, 8vo, pp. 15, 95, cloth. *London*, 1869 (pub. 7s 6d) 3s
- 948 **Sulwan et Muta**.—Moral Stories, in Arabic, 8vo, pp. 102. *Tunis*, 1279, A.H. 2s
- 949 **Taalim Masihy**.—Catechism, in Arabic, 12mo, pp. 63, bds. *Jerusalem*, 1854 1s 6d
- 950 **Tabari. At**.—*Annales*, edited by J. Barth, Th. Nöldeke, O. Loth, E. Prym, M. J. de Goeje, &c., First Series 6 vols, Second Series 3 vols, Third Series 4 vols, and Indices. *Leiden*, 1879-96 £14 14s



- 951 **Tafsir i Qadiri**.—A Commentary on the Koran, in Hindustani, by Husain Vaiz Khashif, folio, pp. 658. *Lucknow*, 1879 21s
- 952 **Taj ul Arous**.—Great Arabic Dictionary, by Mohammed Murtada, I. to V. all issued, folio, full calf, fine copy. *Bulag*, 1826-37, A.H. (pub. £10) £2 5s  
Published for the first time.
- 953 **At Takvim ul-Am Lekhamastil-Alaf**.—Am, Calendar for 5,000 years, roy. 8vo, pp. 928, and astronomical plates, in Arabic, bds, 1898 12s
- 954 **Takwiyat-Ul-Iman**, by Manlavi Ismail Hajji, translated with Biography by Mir Shabamat Ali, 8vo, pp. 83. *London*, 1852 1s 6d
- 955 **Tarikh al Iartakat**, by A. de Ligor, History of the Catholic Church, in Arabic, large 8vo, pp. 852, bds. 12s 6d
- 956 **Tarikh el-Tamadden el Islami**, History of Mohamedan Civilization, by G. Zaidan, in Arabic, Vol I, roy. 8vo, pp. 204, illustrated. *Cairo*, 1902 4s 6d
- 957 **Tarikh Bonaparte**.—History of Napoleon Bonaparte, in Arabic, large 8vo, pp. 331, bds. *Printed in Egypt* 15s
- 958 **Tarikh Ad-Dawlatin at Al Muwahhadiyat Wal Hafsiyat**, by Sheikh Az-Zarkashi (History of the two Kingdoms Al Muwahhadiyat, Wal Hafsiyat), in Arabic, First Edition, 4to, bds. *Tunis*, 1289, A.H. 6s
- 959 **Tarikh al Fida**, 8vo, pp. 403, cloth. *Beirut*, 1868 6s
- 960 **Tareek El Hija wal tamreen** (an Arabic Reading Book), Part II, 8vo, pp. 143, bds. *Cairo*, 1310 2s
- 961 **Tarikh Iskandar**.—History of Alexander the Great, sm. 4to, pp. 263, bound. *Bulag*, 1245, A.H. 10s 6d
- 962 **Tarikh el Kanisat el Messiah el Kadimat wal Hadeethat**, by J. Lawrence, in Arabic, roy. 8vo, pp. 853. *Beyrouth*, 1875 21s 8s
- 963 **Tatreeb al Azaan fi Sanaat-al-Alf**, Hymn Book with Principles of Music, in Arabic, 8vo, pp. 212, cloth. *Beirut*, 1873 4s 6d
- 964 **Tazyn ul Ashwak**, fi Tafsil ul Ashwak, on the margin on which is printed Diwan us Sababah, 2 vols in 1, 4to, pp. 189 and 133. *Bulag*, Oriental leather binding 21s  
Both works being Erotic Poetry and Love Stories
- 965 **Tefseer Angeel-el-Kadeese**.—Commentary on the Gospels by J. Chrysostomus, 4to, pp. 482, half calf. *Beyrouth*, 1863 18s
- 966 **Togral** (Carmen) Arabice cum versione Latina, opera Ed. Pocockii, 16mo, bound. *Oxonii*, 1661, scarce 7s
- 967 **Tohfut-ul-Mujahideen**, an Historical Work in the Arabic Language, translated into English by M. J. Rowlandson, large 8vo, pp. xvi, 181, cloth. *London*, 1833 15s  
H. H. Wilson's copy.
- 968 **Torch of Guidance to the Mystery of Redemption**, from the Arabic by W. Muir, 8vo, pp. xiii, 52. 1900 1s 6d
- 969 **Umar Ibn Abi Rebi'a**.—Diwan, Arabic Text, edited by P. Schwarz, Vols I. and II., 4to. *Leipzig*, 1901-2 31s  
The completing vols can be supplied as issued.
- 970 **Van Dyck (C.) Book of the Garden of Flowers**, on Principles of Algebra, Second Edition, in Arabic, Lex., 8vo, pp. 264, half bound. 1877 3s 6d
- 971 **Vassalli (M.) Motti, Aforismi e Proverbi** Maltesi, 8vo, pp. 7, 92, bds. *Malta*, 1828 4s
- 972 **Villaminus (Cardinal R.) Exposition of the Christian's Faith**, by way of Questions and Answers, in Arabic, 2 vols in 1 vols, 8vo, bds. 4s 6d
- 973 **Waassi Aly Dschelebl**.—Inhalt des Königlichen Buches von H. F. von Dietz, 8vo, pp. 214. *Berlin*, 1811 2s 6d
- 974 **El-Wafi**.—Oriental Question, Russo-Turkish War, 1877-1894, in Arabic, 2 vols, 4to. *Alexandria*, 1879 12s
- 975 **Al-Waqidi**, the Conquest of Syria, Arabic Text, edited by W. N. Loos, with many English Notes. *Calcutta*, 1853-62 (Bibl. Ind.) 21s
- 976 **Wasitat el Soluk** (the Via Media as to the Policy of Kings) by the Sultan Mussa ben Yusuf el Abd el Wafi, in Arabic, 8vo, pp. 175. *Tunis*, A.H., 1279 5s
- 977 **Wasitat el-Suluk fi Siyasat el Mulouk**, Moral Rules and Duties, in Arabic, 8vo. *Tunis*, 1279, A.H. 4s
- 978 **Wittmann (M.) Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avenabro** Ibn Gebirol, 8vo, pp. 79. 1900 3s
- 979 **Wurdut al Makhrab** (Rose of the West), a Drama, in Arabic, 16mo, pp. 277, half bound. *Beirut*, 1879 3s

- 980 Wustenfeld (H. F.) *Liber Concinntatis Nominum* id est: *Vitæ Illustrium Virorum*, auctore ANO ZACHARIA JAHJA ES-NAVAYI, Arabic Text, with Latin Translation and Notes, 4to, pp. 8, 108. *Göttingen*, 1832 5s
- 981 Al Yazajl.—On Rhetoric and Eloquence, in Arabic, 8vo, pp. 216, cloth. *Beirut*, 1848 6s
- 982 Zaidan (S.) *Famous Contemporaries of the East*, Vol. I., in Arabic, roy. 8vo, pp. iv., 260, with many illustrations. *Cairo*, 1902 5s
- 983 Zaidan (G.) *Tarikh Misr ul Hades*, a History of Egypt, in Arabic, 2 vols, 8vo, illustrated. *Cairo*, 1889 14s
- 984 ——— *Treatise on Arabic Language*, in Arabic, 8vo, pp. 98, bds. *Cairo* 2s 6d
- 985 El-Zaraby (Must.) *Ancient History*, translated from the Greek by M. el Zaraby, into Arabic, large 8vo, pp. 272, Oriental binding. *Boulaq*, 1254 8s
- 986 Zibdat as-Sahan-if fi Usul al-Imaarif, by Nowfal (Book of Science), in Arabic, Vol. II., 8vo, pp. 555, cloth. *Beirut*, 1879 4s 6d
- 987 Zubdat-ul-Adab fi Lissan-il-Arab, Arabic Grammar for Indians, 8vo, pp. 204, 22, half bound 3s 6d  
A Hindustani-Arabic Grammar.
- 988 Zur al Ma'ad.—A Compendium of Prayers, by Muh. Bakir, with Judicial Decisions by Muh. Hasan, Arabic and Persian, 4to, pp. 832. *Lucknow*, 1879 25s
- PERSIAN GRAMMARS & DICTIONARIES.**
- 989 Ahmad Nameh.—A Vocabulary in Persian, Arabic, Hindustani, and English, 8vo, bds. *Bombay*, 1870 3s
- 990 Ahmad Munshi (G.) *Anglo-Persian Letter Writer*, with a Collection of Persian Petitions in Shikasta, 8vo, pp. 8, 48. *Bombay*, 1886 2s 6d
- 991 Arbuthnot (F. F.) *Persian Portraits*, a Sketch of Persian History, Literature, and Politics, 8vo, pp. 170, cloth. *London*, 1887 5s
- 992 Ballantyne (J. R.) *Principles of Persian Calligraphy*, illustrated by lithographic plates of the *Talik Character*, Second Edition, 4to, cloth. *London*, 1844 6s
- 993 Bartholomae (Ch.) *Alt-Iranisches Namenbuch*, large 8vo. *Strassburg*, 1904 £2 10s
- 994 Biberstein Kazimirski.—*Dialogues Français-Persans*, précédés d'une grammaire persane et suivi d'un Vocabulaire français-persan, 8vo. 1833 25s
- 995 Bland (N.) *Ma'ond*, Poète Persan et Hindou, 8vo, pp. 20. *Extract*, *Paris*, 1853 1s 6d
- 996 ——— On the Muhammedan Science of Tabir, or Interpretation of Dreams, 8vo, pp. 55. *London* 2s
- 997 Bleek (A. H.) *Concise Grammar of the Persian Language*, 8vo, pp. 206, cloth. *London*, 1857 6s  
Scarce.
- 998 Browne (E. G.) *Catalogue MSS. in the Library of the University of Cambridge*, 8vo, pp. xi., 471, cloth. 1896 15s
- 999 Byramji (S.) *New Grammar of the Persian Tongue*, 2 parts, 12mo. *Surat*, 1880-82 3s 6d
- 1000 Chodzko (A.) *Grammaire Persane*, 8vo, pp. 108, with 5 plates, half bound. *Paris*, 1852 8s
- 1001 Clair-Tisdall (W. St.) *Modern Persian Grammar*, with Reading Lessons, English-Persian Vocabulary, and Persian Letters, 8vo, pp. ix., 317, 85, cloth. 1902 10s  
The Persian in English and vernacular type.
- 1002 Clarke (H. W.) *The Persian Manual in Grammar and Vocabulary*, 8vo, pp. 16, 439, calf. *London*, 1878 4s  
Slightly soiled.
- 1003 Dombay (F. de) *Grammatica Linguae Persicae accedunt Dialogi, Historiae, Sententiae et Narrationes Persicae*, folio, pp. 114. *Vindobonae*, 1804 6s
- 1004 Dorn (B.) *Über die auf Nadir Schah's Befehl verfasste Persische Uebersetzung der Evangelien*, *Extract*, 4to, pp. 10 2s
- 1005 ——— *Verwandtschaft des Persischen, German, und Griech. Latein. Sprachstammes*, 8vo, pp. 14, 187. *Hamburg*, 1827 3s
- 1006 ——— *Das Paschtu oder die Sprache der Afghanen*, *Reprint*, 4to, pp. 163, bds. *St. Petersburg*, 1840 4s 6d
- 1007 ——— *A Chrestomathy of the Pashtu or Afghan Language*, to which is subjoined a Glossary in Afghan and English, 4to, pp. xv., 620. 1847 £1 12s
- 1008 ——— and SCHAFF (M. M.) *Beiträge zur Kenntnis der Masanderanischen Sprache*, roy. 8vo, pp. 7, 161. *St. Petersburg*, 1850 4s



- 1009 **Dschafaroff** (Mirza) Persian-Russian Grammar (Persian for Russians), large 8vo. *Kasan*, 1834 4s
- 1010 **Egan** (Th.) A Vocabulary English, Persian and Hindustanee, roy. 8vo, pp. 147, bound. *Calcutta*, 1818 6s  
The Persian and Hindustani in the native characters.
- 1011 **Ethé** (H.) Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office, Vol. I., 4to, cloth. *Oxford*, 1903 4s 3s
- 1012 **Faulkner** (A.) The Orientalist's Grammatical Vade-Mecum, Introduction to the Persian, Hindustanee, and Gujarati Languages, 8vo, pp. 6, 40, 40, 32, cloth. *Bombay*, 1853 2s 6d
- 1013 **Forbes** (D.) A Grammar of the Persian Language, with a Selection of Easy Extracts for Reading, a Vocabulary and Translations, roy. 8vo, cloth. 1876 2s
- 1014 **Frank** (O.) De Persidis Lingua et Genio-Commentationes, Philosophico-Persicae, 8vo, pp. 325. *Norimbergae*, 1809 4s 6d
- 1015 **Geitlin** (G.) Principia Grammaticae Neo-Persicae cum Metrorum Doctrina et Dialogis Persicis, 8vo, pp. 352. *Helsingfors*, 1845 5s
- 1016 **Gilechrist** (J. B.) The Hindee Moral Proceptor, or Rudimental Principles of Persian Grammar, Second Edition, 8vo, pp. 32, 349, half leather. *London*, 1821 3s 6d
- 1017 **Gladwin** (Fr.) Vocabulary, English and Persian, with Introductory Grammatical Remarks, 8vo, pp. 72 and 355, calf. *Calcutta*, 1791 3s 6d
- 1018 ——— Dissertations on the Rhetoric, Prosody, and Rhyme of the Persians, 4to, pp. 171, bds. *Calcutta* (reprinted *London*), 1801 3s
- 1019 **Grundriss der Iranischen Philologie**, hrag von W. Geiger and E. Kuhn, Vol. I. and parts 1 to 4 of Vol. II. *Strassburg*, 1896 to 1901 4s 16s
- 1020 **Haji Ghulam Ahmad**, Anglo-Persian Dialogues, 8vo, pp. 48. *Bombay*, 1885 1s 6d
- 1021 **Hajib-i-Shahl** (M. N. A.) Tarjuma-Amos-i-Farsi, Exercises for Translation into Persian, Part I., 8vo, pp. 127. *Surat*, 1897 2s
- 1022 **Hopkins** (D.) A Vocabulary Persian, Arabic and English, large 8vo, pp. 8, 643, bds. *London*, 1810 7s 6d
- 1023 **Ignatius** (Pater) Grammatica Linguae Persicae, sm. 4to, pp. 60. *Rom*, 1661 3s
- 1024 **Jamaspasana** (D.) Glossary of Persian Words with English Meanings occurring in Sade's Gul-i-Satan, pp. 34. *Bombay*, 1881 2s
- 1025 **Jhaveri** (K. M.) Outlines of Persian Prosody, 8vo, pp. 108. *Bombay*, 1892 2s
- 1026 **Jones** (G.) Poeseos Asiaticae Commentariorum II. vi. cum Appendice, 8vo, pp. 31, 542, and a plate, calf. *London*, 1774 8s
- 1027 **Jones** (Sir W.) History of the Persian Language, republished by J. GROSS, large 8vo, pp. 46, cloth. *Calcutta*, 1877 2s 6d
- 1028 ——— Grammar of the Persian Language, Seventh Edition, 4to, pp. 28, 198, bds. *London*, 1809 4s  
With pencil notes.
- 1028A ——— ditto, Eighth Edition, with Additions by Rev. Lee, calf. 1823 4s  
The lower margins ink-stained.
- 1029 ——— Grammar of the Persian Language, Fifth Edition—ROUSSEAU (S.) Flowers of Persian Literature, with an English Translation, 4to, bds. *London*, 1801-04 12s
- 1030 **Kawald-i-Farsi**.—Persian Grammar for Turks, 12mo, pp. 74, 1307 3s
- 1031 **Lepsius** (R.) Lautsystem der Persischen Keilschrift, 4to, pp. 27. *Extract*, *Berlin*, 1863 2s
- 1032 **Moises** (R.) The Persian Interpreter (A Grammar, Persian Extracts, and a Vocabulary), 4to, bds. *Newcastle*, 1792 8s
- 1032A **Morley**.—Catalogue of the Persian MSS. of the Royal Asiatic Society.  
See **Morley**, ARABIC MSS.
- 1033 **Müller** (F.) Das Verbum "Hastane" im Neupersischen—Die Transcription, &c., des Zend-Alphabets — Kleine Mittheilungen, 8vo, pp. 8, 12, 10. *Wien*, 1895 2s
- 1034 **Palmer** (E. H.) & **LE STRANGE** (G.) Concise Persian Dictionary, with a Simplified Grammar, Second Edition, 2 vols, 8vo, cloth. *London*, 1901 18s
- 1035 **Platts** (J. T.) A Grammar of Persian Language, Part I., Accidence, 8vo, pp. 343, cloth. *London*, 1894 9s  
All issued.
- 1036 **Ramdhun Sen**.—Dictionary in Persian-English, 8vo, pp. 226, half bound. *Calcutta*, 1829 5s
- 1037 **Raverty** (H. G.) Grammar of the Pukhto, Pushto, or Language of the Afghans, Lex. 8vo, pp. 86, 373. *Calcutta*, 1855 15s  
Scarce.
- 1038 **Richardson** (J.) Dictionary English-Persian and Arabic, New Edition, by C. Wilkins, 2 vols, 4to, half bound. *London*, 1896-10 10s  
Pages 481 to 496 and back cover of the first vol are missing.



- 1039 **Rieu** (Ch.) Catalogue of the Persian MSS. in the British Museum, 4 vols, 4to, cloth. *London*, 1879-96. £4 10s  
The vols are sold separately.
- 1040 **Roberts** (Captain R. E.) A Dictionary of the Persian Language, Persian-English, a Manuscript, 4to, full binding. 1780 10s 6d  
The Persian is beautifully written.
- 1041 **Ross** (E. D.) & **Browne** (E. G.) Catalogue of Persian and Arabic Manuscripts preserved in the India Office Library, 8vo, pp. vii., 189. *London*, 1902 5s
- 1042 **Spiegel** (F.) Chrestomathia Persica cum Glossario, 8vo, pp. ix., 341, half cloth. *Lipsia*, 1846 4s
- 1043 **Spiegel** (Fr.) Ueber die Iranische Sprachverfassung, 4to, pp. 21. *München*, 1855 2s
- 1044 **Tucker** (W. Th.) Pocket Dictionary of English and Persian, 8vo, pp. 6, 145, cloth. *London*, 1860 4s
- 1045 **Vocabulary**, English and Persian, for the College at Fort William, 4to, pp. 172, 9. *Calcutta*, 1800 4s 6d
- 1046 **Wilmot** (H. Eardley) Manual of Persian Phrases, 8vo, bds. *Madras*, 1887 3s
- 1047 **Wollaston** (A. N.) Complete English-Persian Dictionary compiled from Original Sources, 4to, half bound. 1904 £3 3s
- 1048 ——— English-Persian Dictionary, Smaller Edition, 8vo, pp. 478, cloth. *London*, 1904 21s

## PERSIAN DICTIONARIES AND TRANSLATIONS.

- 1049 **Aayne-i-Dil**—Mirror of the Heart, Stories of the Bible, in Persian, large 8vo, pp. 85, with plates, 1876 2s
- 1050 **Abul Fazl**—The Aini Akbari, translated by H. Blochmann and H. S. Jarrett, 3 vols, 8vo, with plates. *Calcutta*, 1868-94 £2 10s
- 1051 ——— with Commentary, in Persian sm. folio, pp. 360. *Lucknow*, n.d. 12s 6d
- 1052 ——— Aini Akbari. A Selection translated from the Persian by Gladwin, 4to, pp. 4, 81, with a portrait, calf. *London*, 1777 3s 6d
- 1053 **AbulFazal**—Muntakhabat. Selection in Persian, large 8vo, pp. 183. *Lucknow*, 1879 9s  
Good edition on thick paper.
- 1054 **Adalut Khan**—The Bahar-i Bahar, translated into literal English, with Copious Notes, Seventh Edition, pp. 222. *Calcutta*, 1896 7s 6d
- 1055 **Æsop's Fables**, translated into Persian by H. Wilmot, roy. 8vo, pp. 128, 5, bds. *Madras*, 1889 3s 6d
- 1056 **Ajaib Almakhlukat**—The Wonders of Creation, by Zakariya ben Muham, mod ben Mahmud Kufi Al Kaswini, translated from the Arabic into Persian, folio, pp. 586, with numerous coloured illustrations. *Lucknow*, 1283 A. H. (£8 8s) £4 4s
- 1057 **Akhlag-i-Jalali**—A work on Ethics, with notes, in Persian, 8vo, pp. 350. *Lucknow*, 1889 8s
- 1058 ——— by Mulla Jalal-ud-din, in Persian, large 8vo, pp. 350. *Lucknow*, 1891 8s 6d
- 1059 **Akhlag-i-Nasiri**, by Nasir-ud-din (the famous Astronomer) Ethical Compositions, with a commentary, in Persian, 8vo. *Lucknow*, 1883 4s
- 1060 **Ali Hazin**—Life of Sheikh Mohammed Ali Hazan, written by himself, edited in Persian by F. C. Balfour, large 8vo, pp. 289, bds. *London*, 1831 7s 6d
- 1061 ——— The same, 8vo, pp. 40, 316, bds. *London*, 1830 7s 6d
- 1062 **Allah-jar-safi**—On Religion and Customs of Islam, by Sabir ben Hamad, in Persian, 8vo. *Kasim*, 1899 10s
- 1063 **Amadan-Nama**, with the Persian Alphabetical Orthography, Second Edition, 8vo, pp. 21. *Bombay*, 1896 2s
- 1064 **Anvari Soheily** of Hussein Vaiz Kashifi, ed. by Capt. Ch. Stewart and Mulvi Hussein Ali, Persian text, 4to, pp. 476, half bound. *Calcutta*, 1805 14s
- 1065 **Anvar-i-Soheli**, Persian text, folio, half bound. *Calcutta*, 1816 22s
- 1066 **Anvar-i-Sohellee**—Translation from the Persian into the Dukhnoe Tongue, by Mohammed Ibrahim, folio, pp. 441, calf. *Madras*, 1824 15s
- 1067 **Anvari Soheily** of Hussein Vaiz Kashifi, Persian Fables, selected by J. MICHAEL, with a Vocabulary, 4to, pp. 52, 50, 80, 80, half bound. *London*, 1827 5s
- 1068 **Anvari Sohili**—A paraphrase in Persian of the Fables of Pilpay, by Hussein Vaiz Kashifi, lithographed, folio, full binding. *Bombay*, 1828 13s 6d
- 1069 **Anvari Soheily**, in Persian, folio, pp. 404, bds. *Calcutta*, 1846 18s
- 1070 **Anvar-i-Suheli**, or Lights of Canopus, the Persian Version of the Fables of Bidpai, by Hussein Vaiz Kashifi, ed. by J. W. J. Ouseley, 4to, pp. 545, half bound. *Hertford*, 1851 20s

- 1071 **Anwar-i-Sohell**, or the Lights of Canopus, being the Persian Version of the Fables of Bidpay, by Hussein Ben Ali Al Waiz Al-Kahfi, edited by H. S. Jarrett, 4to, pp. 630. *Calcutta*, 1880 15s
- 1072 **Anwari Sohelli**, in Persian, sm. folio, pp. 486. *Lucknow* 4s 6d
- 1073 **Anwar Soheely**, in Persian, Vol. II., 8vo, half bound 3s 6d
- 1074 **Anwar-i-Suhail**, or Lights of Canopus, translated from the Persian by A. N. Wollaston, large 8vo, pp. 504, cloth. *London*, 1877 (pub. £2 4s) 21s
- 1075 **Anwari Sohelli**.—Stewart (Ch.) An Introduction to the Anwari Soohyly of Hussein Vais Kashify, 4to, wrappers. *London*, 1921 4s 6d
- 1076 **Araish-i-Mahfil**, or the Ornament of the Assembly, by Sher Ali Afsoos: Persian Manuscript, half bound. 12s  
Contains an historical, topographical account of India. Slightly worn-tan.
- 1077 **Ardal Viraf Nameh**, or the Revelations of Ardal Viraf, translated from the Persian and annotated by J. A. Pore, 8vo, pp. 15, 123, bds. *London*, 1816 3s
- 1078 **Asl al Usul Fi Abwab Annahw** Walfusul, Persian Treatise on Arabic Grammar by Muh. Hase Khan, sm. folio, pp. 71. *Lucknow*, A. H., 1280 (1863) 2s
- 1079 **At-Taabir** (Interpretation of Dreams), by Abul-Fazl Hussein, in Persian, 8vo, ca. 400 pages. *Tehran*, 1255 10s 6d
- 1080 **Ave Kaisar-i-Hind**, a PARSAN, in Persian, English, and Arabic, pp. 8. 1893 2s
- 1081 **Bab**.—de Goeje (M. J.) De Bābī's, Reprint, roy. 8vo, pp. 20. 1893 1s 6d
- 1082 **Beveridge** (H.) Life and Memoirs of Gulbadan Begum, aunt of Akbar the Great, translated from the Persian, 8vo, illustrated, cloth. 1902 10s
- 1083 **Bible**.—New Testament in Georgian, 4to, pp. 406, calf. 14s
- 1084 **Bible**.—Martyn (Rev. H.) The New Testament, in Persian, Fourth Edition, 8vo, full bound. *London*, 1837 4s
- 1085 **Bible**.—Old Testament, in Persian, 8vo, stout vol. bound. *London*, 1272 A. H. 4s
- 1086 ——— The same, by Rev. Th. Robinson, 4 stout vols, calf. *Calcutta*, 1838. SCABOE 12s
- 1087 ——— The same 2 vols, sm. folio, pp. 354, 496, full calf. 10s 6d
- 1088 **Bible History** of the Old and New Testaments, in Persian, 8vo, pp. 328, cloth. *London*, 1886 3s 6d
- 1089 **Burhan-i-Kati**: A Dictionary of the Persian Language, explained in Persian, with a Grammar prefixed, by Ibn Khalaf, called Barhan, 2 vols, folio. *Bombay*, 1887-88 42s
- 1090 **Bustari Marifat**, by Madiha Dās (A collection of Writings by Sufi Authors), in Persian, 8vo, pp. 281. *Lucknow*, n.d. 3s 6d
- 1091 **Cashmere**, History of, in Persian, beautifully written Manuscript of over 320 pp., 8vo, half bound 10s  
Worm-eaten.
- 1092 **Code of Gentoo Laws**, or Ordinances of the Pandits, from a Persian Translation of the Sanskrit Original, 8vo, pp. 120, 285, bds. *London*, 1777 4s
- 1093 **Collection of Persian MSS.**, dealing with subjects relating to India and Persia, especially Trade, bound in 1 vol. 4to, a very interesting vol. from Mr. John T. Beer's Library 18s
- 1094 **Costello** (L. S.) The Rose Garden of Persia, New Edition, 8vo, pp. xxxiii, 196, cloth. *London*, 1899 5s
- 1095 **Dabistan**. — Dabistan el Mazahib: School of Religions, or Treatise on the Religion of the Mussulmans, Buddhists, Christians, &c., Persian Text, 4to, pp. 545, half bound (slightly water stained). *Calcutta*, 1224 A.H. (1809) 18s
- 1096 **Danieh Nama i Jehan**, by Inayat ali Isfahani, in Persian, 8vo, pp. 168. *Lucknow*, 1880 2s 6d
- 1097 **Dastur al-Haq**.—A Medical Treatise, a Persian MS. of about 600 pages, 4to, half bound. 1231 A.H. 28s
- 1098 **Defoe** (D.) Robinson Crusoe, translated from the Urdu into Persian by Sher Ali, and edited in the Roman Character by Tolbort, 12mo, pp. 36, 354, cloth. 1878 4s
- 1099 **Desatir**, or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets, published and annotated by Mulla Firuz Bin Kaus, with an English Translation, 2 vols, large 8vo. *Bombay*, 1818 £1 1s
- 1100 **Diez** (H. F. v.) Buch Kabas, oder Lehren des Persischen Königs Kjek-jawus für s. Sohn Ghilan Schach, 8vo, pp. 867, half bound. *Berlin*, 1811 7s 6d
- 1101 **Diwan Kalim**, Abu Talib, in Persian, 8vo. *Lucknow*, n.d. 2s 6d
- 1102 **Divan** of Muhammed Husain (Sarvar) in Persian, 4to, half bound, Autograph Manuscript, signed by the Poet. 1816 well written. 42s
- 1103 **Elliot** (Sir H. M.) An Account of Jerusalem, translated from the Persian of Nasir Ibn Khursu's Sadir Namah, 8vo, pp. 23, Reprint. *London*, 1872 1s 6d



- 1104 **Emir-i-Pasewary**, *Gedichtsammlung* (Beiträge zur Kenntnis der Mandschuanischen Sprache), the Original Text, ed. by B. Dorn and Mirsa Muh. Schafy, Lex., 8vo, pp. 589, and Index. St. Petersburg, 1866 7s
- 1105 **Euting (J.)** *Mandäischer Diwan*, nach photographischer Aufnahme, 4to, with 9 pages of Text. 1904 10s
- 1106 **Fasana-i-Ajalb**, in Persian 8vo, pp. 224, illustrations, cloth. Lucknow, 1894 3s 6d
- 1107 **Ferishta. Tarikh-i-Ferishta**. — History of the Rise of the Mahomedan Power in India, *beautifully written MS.* of pp. 1036, illuminated, on paper resembling parchment, folio, bound. £4 4s  
A Library Stamp bears the date A. H. 1210 (1795), but the MS. is no doubt, much older. S. B. Miles copy.
- 1108 **Ferishta's History of Dekkan**, from the First Muhammedan Conquests, by J. Scott, vol 1, 4to, half bound. Shrewsbury, 1794 21s
- 1109 **Feruz Bin Ka'wus**. — The George Nameh, a Poem on the English Conquest of India, Persian Text, lithographed, 3 vols, 8vo, half bound. Bombay, 1837 32s
- 1110 **Firdousi**. — *Le livre des Rois*, Persian Text, with a French Translation by Mohl, 7 vols, in folio. Paris, 1838-1878 £28
- 1111 **Firdusi, Shah Nameh**. Series of Heroic Poems in Persian, folio, pp. 131, 547, 40, 4, half bound. Calcutta, 1811 £1 4s
- 1112 ——— The Shah Nameh, containing the History of Persia from the Earliest Times to the Conquest by the Arabs, with a Glossary of Words, Idioms, and a Life of the Author, by T. Macan, 4 vols, in Persian, 8vo, full calf. Calcutta, 1829 £7 7s
- 1113 ——— The same, Vols. I. and III. 25s  
Front cover is missing.
- 1114 ——— The Epic of Kings, retold by H. Zimmern, with a Prefatory Poem by E. W. Gosse, folio, pp. 47, 339, with 2 etchings by L. Alma Tadema, cloth. London, 1882 16s
- 1115 ——— Shah Nameh, translated into English, and abridged in Prose and Verse, by J. Atkinson, 8vo, pp. xxxi., 412, cloth. 1886 3s 6d
- 1116 ——— *Le Livre des Rois*, translated from the Persian into French with notes by Jules Mohl, edited by Mme. Mohl, 7 vols, 8vo. 1876-1878 £2 10s
- 1117 **Firdusi**, Hero Tales, translated into German Poetry by A. F. von Schack, Second Edition, sm. folio, pp. 439. Berlin, 1805 10s 6d
- 1118 ——— Shah Nameh, Das Königs buch, übersetzt von Fr. Rückert, Hrag. von Bayer, 3 vols, 8vo. 1890-95 24s
- 1119 ——— *Hekleubuch von Iran*, aus dem Shah Name von J. Gürtres, 2 vols, with map, 8vo. Berlin, 1820 14s
- 1120 **Firman**. — Persian MS., illuminated with gold, a Firman of the Emperor of Delhi, Shah Alam, issued by the Minister Majd ud Daulah Abd ud Majid Khan, conferring upon Colonel Muir a flat of 6000, also various titles, with the privilege of using the large Kettledrum and the Fringed Palanquin. Dated 12 Ramezin, A.H. 1192 (1778), The Emperor's and Minister's seals on back.
- 1121 **Futah ul Ghalib**. — A work on Mystic, in Persian, 8vo, pp. 432. Lucknow, N.D. 4s 6d
- 1122 **Goolistan-i-Rehmut**, Life of Hafiz Ool-Moolk, Hafiz Rehmut Khan, translated by Ch. Elliott, 8vo, pp. 144, bds. London, 1831 4s
- 1123 **Goolzar-i-Kashmir**, a History of Cashmere by Divan Kirpa Ram, Prime Minister of Jammu and Cashmere, in Persian, folio, half bound. Lahore, 1870 18s 6d
- 1124 **Gulshan i Raz**. — The Mystic Rose Garden of Sa'd Ud Din Mahmud Shabistari, Persian Text, with English Translation and Notes, by E. H. Whinfield, folio, cloth. London, 1880 10s 6d
- 1125 **Hadika i Hakim Zanal**, On Sophism, Persian Text, in Poetry, 8vo, pp. 249. No date 4s
- 1126 **Hafidh Uldin**, Pillar of the Creed of the Sunnites, ed. by W. Cureton, Lex., 8vo, pp. 14, 29, 5, bds. London, 1843 6s
- 1127 **Hafiz, Diwan**, Persian Text, 8vo, calf. Calcutta, 1826 5s  
Nice Edition.
- 1128 ——— Diwan i Hafiz, in Persian, 4to, pp. 259, bds. Bulaq, 1280 A. H. 7s 6d
- 1129 ——— Diwan, in Persian, 8vo, pp. 534, bound. N.D. 7s 6d  
Worm-eaten.
- 1130 ——— Diwan, The Love Poems, with a Glossary, in Persian, 8vo, pp. 404. Lucknow, 1876 2s 6d
- 1131 ——— Diwan-i-Hafiz, for the Degree of Honor Examination, in Persian, ed. by H. S. Jarrett, 4to, pp. 232, 14, cloth. Calcutta, 1881 10s 6d  
Fine Edition.



- 1132 **Hafiz Diwan** (Lieder), Persian Text, with Sudi's Commentary, ed. by H. Brockhaus, Part 1, 4to. *Leipzig*, 1854 3s
- 1133 ——— Translated with Critical and Explanatory Remarks by H. W. Clarke, 3 vols, 4to, cloth. *Calcutta* (Privately Printed), 1891 23 8s
- 1134 **McCarthy** (J. H.) Ghazels from the Divan of Hafiz, done into English, 8vo, pp. vii., 132, bds. *London*, 1893 6s
- 1135 **Hafiz**.—Persian Lyrics, or Scattered Poems from the Diwan-i-Hafiz, with Appendix—**HARDLEY** (G.) Grammatical Remarks on the Persian Language, with a Vocabulary English and Persian, 4to, pp. 98, 54, 216, half bound *London*, 1860 and 1776 7s 6d
- 1136 **Bodenstedt** (F.) Der Sanger von Schiras Hafisische Lieder, 8vo, pp. 43, 211, Second Edition, cloth. *Berlin*, 1877 7s 6d  
With the author's autograph.
- 1137 **Haggard** (W. H. D.) and **LE STRANGE** (G.) The Vazir of Lankuran, a Persian Play, Text, Translation, Grammar and Vocabulary, 8vo, cloth. *London*, 1882 10s 6d
- 1138 **Haiyat el Kulub** (History of the Prophet), in Persian, 4 vols, large 8vo. *Lucknow*, s.d. 28s
- 1139 **Hammer-Purgstall**.—Duftkörner aus Persischen Dichtern, 8vo, pp. 6, 191, cloth. *Stuttgart*, 1836 2s 6d
- 1140 **Hariri**.—**MAKAMAT AL HARIRI**, in Persian, with marginal Notes, folio, pp. 132. *Lucknow*, 1296 2s 6d
- 1141 **Hasan and Husain**.—The Miracle Play of Hasan and Husain, collected from Oral Tradition by Col. Sir Lewis Pelly, revised with Explanatory Notes by A. N. Wollaston, 2 vols, 8vo, cloth. *London*, 1879 12s 6d
- 1142 **Hatim Tai. Siahhat**.—**Siahhat's** Voyage, in Persian, 8vo, pp. 344, cloth. *Bombay*, 1879 6s
- 1143 **Hatim Tai**, The Adventures of Hatim Tai, a Romance, Parts 1 to 7, a Persian MS., well written, but recent, complete 15s
- 1144 ——— The same, translated from the Persian by D. Forbes, 4to, pp. xi., 214, half bound. *London*, 1830 (O. T. F.) 12s
- 1145 **Hikayat Dilpasam**, Persian Fables, in Persian, 8vo, pp. 100. *Lucknow*, 1880 2s 6d
- 1146 **Husain Valz Kashifi**.—**Akhlaq** Muhsiny, the Morals of the Beneficent, in Persian, engraved from the Manuscript, roy. 8vo, calf. *Hertford*, 1823 4s
- 1147 ——— **Akhlaqi Muhsiny** (The Morals of the Beneficent), Second Edition, Persian text, 8vo, half bound. *London*, 1829 3s 6d
- 1148 **Haj-al-Amraz**.—Work on Medicine, in Persian, large 8vo, pp. 692. *Lucknow*, 1879 10s
- 1149 **Insha i latif**.—Persian Letter-Writer, in Persian, 8vo, pp. 157. *Lucknow*, 1879 2s
- 1150 **Iqd-i-Gul**, or the Rose Necklace, Persian text, ed. by H. S. Jarrett, and Kabir Uddin Ahmad, 8vo, pp. 348. *Calcutta*, 1880 6s
- 1151 ——— The same, translated from the Persian into English, with many Notes by Adalat Khan, 8vo, pp. viii., 356 7s 6d
- 1152 **Iqd-i-Marjan**, containing the Pand-Namoh of Shaikh Farid Al-Din 'Attar and the Qicah-i-Yoosef, an Extract from Yoosef and Zolaikha, Second Edition, 8vo, pp. 62. *Calcutta*, 1871 3s
- 1153 **Jalal Asir**, His works, consisting of Qasidahs, Odes, &c., in Persian, 8vo, pp. 500. *Lucknow*, 1880 6s
- 1154 **Jami**.—Baharistan, Persian MS., sm. 4to, native binding, A.H. 1073 12s
- 1155 ——— Yusuf va Zuleikha, in Persian, folio, pp. 221. *Calcutta*, 1821 5s
- 1156 ——— Yusuf and Zuleikha, in Persian, lithographed, 8vo, pp. 332, 1869 6s
- 1157 ——— The same, *Lex.*, 8vo, pp. 224, half bound, 1876 4s 6d
- 1158 ——— The same, in Persian, sm. folio, pp. 332, 1879 9s
- 1159 ——— The Book of Joseph and Zuleikha, Historical Romantic Persian Poem, translated into verse by A. Rogers, 8vo, pp. ix., 252, cloth, 1892 (pub. 15s) 10s
- 1160 ——— **MEWLANA ABDURRAHMAN** Dschani, Joseph und Suleicha, translated from the Persian into German, and annotated by V. E. v. Rosenzweig, 8vo, pp. 26, 498, half bound. *Wien*, 1824 10s
- 1161 **Jellaleddin Rumi**, Masnavi, in Persian, large 8vo, pp. 636, 1291 A.H. 12s
- 1162 ——— The Mathnavi, the great Sufi Poem, in Persian, large 8vo, pp. 609, in Oriental binding. *Bombay*, 1284 A.H. 15s
- 1163 **Masnavi Moulana Rum**, in Persian, with marginal Notes and all six Records, by Jalal-Ud-Din Ramee, folio, pp. 636. *Lucknow*, 1874 8s

- 1164 **Jelalu'd Din**.—The *Mesnevi*. Book the First, with an account of the Life of the Author, translated by J. W. Redhouse, Large Paper Edition, 4to, pp. xv., 135 and 290, bds. London, 1887 21s
- 1165 **Kashmir**.—An account of Cashmir, by Diwan Kripa Ram, in Persian, 4to, folio, pp. 516, 32, 2. Lahore, 1870 28s
- 1166 **Karbala i mu'alla**, by Muzaffar Ali Khan, Persian text, 8vo, pp. 337. Lucknow, N.D. 4s
- 1167 **Kasa'id-i Urfi**.—The Poems of Jamāl Addin Urfi (who died in 999 A.H.) with a Commentary, in Persian, sm. folio, pp. 148. Lucknow, 1880 3s 6d
- 1168 ——— The same, *Sharh Kasa'id-i 'Urfi*, Commentary to above, pp. 124. 1880 3s
- 1169 **Kashifi** (H. V.) *Akhlak-i Muhini*, or the Morals of the Beneficent, in Persian, 8vo, pp. 110, bds. London, 1867 3s
- 1170 ——— The same, translated by Rev. Keene, 8vo, pp. 58, cloth. London, 1867 3s
- 1171 **Khumsa Nizami**, called the Treasure of Mysteries (*Mukhtasari Asrar*) in Persian, folio, full bound. Bombay, 1275 (1848) 18s 6d  
Beautiful edition in Eastern Binding.
- 1172 **Khusru Nameh**.—Poem, in Persian, large 8vo, pp. 604. Lucknow, 1295 8s
- 1173 **Kimya Alsa'adat**.—A Treatise upon Ethics by Hujjat al Islam Abu Hamid Muh ben Muh al Ghazzali, Persian, large 8vo, pp. 578. Lucknow, 1282 A.H. 18s
- 1174 **Kirmanli** (M. H. A. K.) History of Hydr Naik, translated from the Persian MS. by Col. Miras, 8vo, pp. 31, 513, cloth. London, 1842 10s
- 1175 **Kissal Kamroop**.—The Story of Prince Kamroop, beautiful Persian MS., 4to, pp. 400 £2 8s
- 1176 **Koran**, in Hindustani, 8vo, pp. 456, cloth. Allahabad, 1844 7s 6d  
In Roman characters.
- 1177 **Kossowicz** (C.) *Inscriptiones Palaeo-Persicae Archaeomenidarum*, sm. folio, with illustrations. Petropoli, 1872 36s
- 1178 **Kulyat Sauda**, by Mirza Rafi'ussoda, Persian Text, folio, pp. 644. Lucknow, 7s 6d
- 1179 **Kutb ud Din**, Diwan, Persian Text, 8vo. Lucknow, 1879 3s 6d
- 1180 **Majmua Mufid** (Collection of Aesop's Fables and other Pieces) in Persian, by Moonshee Nizamuddin, 4to. Poona, 1860 5s
- 1181 **Ma Mukiman**.—A Collection of Prayers in Verse, by Ferishta, 8vo. Lucknow, 1865 1s 6d
- 1182 **Mantie Uttair** ou *Language des Oiseaux*, par Farid-Uddin Attar, Persian Text by GARCIN DE TASSY, sm. folio, pp. 184. Paris, 1857 7s 9d
- 1183 **Manuscript** on Thugs and their Technical Terms, in Persian, 4to, about 80 pp. 16s
- 1184 **Persian MS.** containing: I, A Persian Grammar and Dialogues, II, Tuti Nameh, or Tales of a Parrot, well written, 4to, Oriental binding 5s
- 1185 **MS.** in Persian on Letter Writing, &c., 8vo, bound 10s 6d
- 1186 **Persian MSS.**—A Medical Treatise, title unknown, copied by Tawala Nath in 1811 A.H., 8vo, ca. 350 pages, half morocco 14s
- 1187 **Masnawi i Zalali**.—Poem on the Lovers of Muhmud and Aiyaz by Lali, in Persian, sm. folio, pp. 482. Lucknow, 1874 5s
- 1188 **Materia Medica**, by Nwo al-Hassan, in Persian, a MS. of about 700 pages, large 8vo, half bound. 1760 32s
- 1189 **Medical Work**, in Persian, sm. folio, pp. 616. Lucknow, 1879 13s 6d
- 1190 **Menoutehehri**.—Divan, Persian Text, with French Translation, Notes, &c., by Biberstein-Kasimirski, 8vo, 1887 25s
- 1191 **Mesall Mutfurekeh**.—A Persian Manuscript, large 8vo, leaves 62, 193, bound, worm-eaten 10s 6d
- 1192 **Mesnevi Tohfat Muhammedi**.—Mystical Poems, Persian Text, beautifully printed, 4to, pp. 19, 96. A.H. 1281 7s 6d
- 1193 **Michael** (J.) *Persian Fables* from the Anwari Soohayly of Hussein Vaiz Kashifi, with a Vocabulary, 4to, bds. London, 1827 3s 6d
- 1194 **Mina Bazar**.—Description of a Bazar in ornate Prose, large 8vo, pp. 44. Lucknow, A. H., 1284 (1867) 2s
- 1195 **Mir Gholam Hussein**.—*Siyar ul Mutakherin*, History of the Mohammedan Power in India, translated into English by J. Briggs, Vol. I. (all issued), 8vo, bds. 1832 10s 6d
- 1196 **Mirkhond**.—Life of Chengiz-Khan, Persian Text, Lex., 8vo, pp. 174. Paris, 1841 7s 6d
- 1197 **Mirehond**.—*Historia priorum Regum Persarum*, post firmatum in Regno Islamismum, Persian and Latin, with Notes, 4to. Vienna, 1782 8s



- 1198 **Mirchondi**.—*Historia Seldschukidarum*, Persian Text, by Vullers, 8vo, pp. 8, 278. *Glasgow*, 1838 3s
- 1199 **Mirchond's** *Geschichte der Sultane aus dem Geschlochte Bujeh*, Persisch und Deutsch von F. Wilken, 4to, pp. 120, cloth. *Berlin*, 1835 8s  
Interleaved copy.
- 1200 **Mirkhond** (Rauzat-us-Safa) *History of the Early Kings of Persia*, translated and annotated by D. Shea, 8vo, pp. 4, 441. *London*, 1832 6s
- 1201 **Mirchond**.—*Rauzat-us-Safa*, or Garden of Purity, translated from the Persian by E. Rehatsek, 5 vols, 8vo, cloth. 1891 to 1894 £2 10s
- 1202 **Mirkhond**.—*The History of the Atabeks of Syria and Persia, with facsimiles of Coins struck by the Atabeks*, described by W. S. Vaux, sm. folio, pp. 35, 69, and 7 plates, cloth. *London*, 1848 7s
- 1203 **Mulla Jami**.—*Salaman u Absal*, an Allegorical Romance, Persian Text by F. Falconer, 4to, pp. 18, 68. *London*, 1850 3s
- 1204 ———. *Tuhfat ul Ahrar*, the Gift of the Noble, edited by F. Falconer, 4to, pp. 18, 96, cloth. *London*, 1848 5s
- 1205 **Muntaha Alkalam**.—Maulawi Haidar Ali, on Law and Traditions, giving Extracts from Older Works on the same Subject, in Persian, folio, pp. 541. *Lucknow*, A.H. 1282 (1865) £2
- 1206 **Muntakhabat Abu Alfadel**.—Extracts from the Letters of Abul Fazi to the Emperor Akbar, Persian Text, large 8vo, pp. 183, bds. 1879 (pub. 15s) 10s 6d
- 1207 **Murat-al Baldan Nasri**.—*History of Persia*, in Persian, with Notes, Chronological, Statistical, Geographical, 6 vols, illustrated, folio, large 8vo, half bound (*Taskest* ?) 1878-82 £4 4s
- 1208 **Nassir Eddin Yahia** (Emir) *Quelques Chapitres de l'Abregé du Seldjouk Naméh par Ch. Schofer*, sm. folio, pp. 102, and 2 plates. *Paris*, 1889 4s 6d  
Persian Text and Translation.
- 1209 **Nazami**. *Laili and Majnum*, a poem, from the Persian by J. Atkinson, 8vo, pp. viii, 127, cloth. *London*, 1838 3s 6d
- 1210 **Neamet Ullah**.—*History of the Afghans*, translated from the Persian by B. Dorn, 2 vols, 4to, cloth. *O.T.F.*, 1829-36 24s
- 1211 **Nidhami-i-Arudi-i-Samarqandi**.—*The Chahar Magala*, Four Discourses, translated by E. G. Browne, *Reprint*, 8vo, pp. 139, cloth. *London*, 1900 3s
- 1212 **Nisab-us-Sibian**.—Various Treatises on Grammar, in Persian, 8vo, cloth 2s 6d
- 1213 ———. *Exemplifications of Persian Metres*, by Abu Nasr, and other Manuscripts in Persian and Arabic, bound in 1 vol. 1222 12s
- 1214 **Nizami**.—*Laili and Majnum*, a Poem, translated from the Persian by J. A. Atkinson, 8vo, pp. viii, 127, cloth. *O.T.F.*, 1836 3s 6d
- 1215 ———. *Makhzan ul Asrar*.—*The Treasury of Secrets*, Persian Text, edited by N. Bland, 4to, pp. 5, 118, cloth. *London*, 1844 6s
- 1216 ———. *The same*, Persian Text, 8vo, pp. 312. *Lucknow*, 1872 3s
- 1217 ———. *Sikandar Nameh*, Book of Alexander the Great, in Persian, Old Calcutta Edition, 4to, pp. 146 4s
- 1218 ———. *Shah Sikandar Namah*, the Book of Alexander the Great, in Persian, sm. folio, pp. 256 3s 6d
- 1219 ———. *Sikandar Nama-e Bara*.—*Romantic Poem on the History of Alexander the Great*, in Persian, folio, pp. 488, cloth. *Lucknow* 7s 6d
- 1220 ———. *Sikandar Nama i Barri*, in Persian, folio, pp. 374, half bound. (*Lucknow* ?) 8s
- 1221 **Omar Khayyam**.—*Bubaiyat*, in Persian, 8vo, bds., Nice Edition 3s 6d
- 1222 ———. *Fitzgerald (E.) Ruba'iyat*, Persian text, with translation, 8vo, pp. 18, 164, bound. *London*, 1899 7s 6d
- 1223 **Padmavat**.—*Translation into Persian Verse*, 8vo, pp. 68. *Lucknow*, 1871 2s
- 1224 **Panjah Nigarin**.—*Five Collections of Examples of Persian Calligraphy, in a Bold Hand*, parts 2, 4, 5, sm. folio, pp. 60, 40, 40 6s  
Parts 1 and 3 are out of print.
- 1225 **Pendeh-i-Attar**.—*The Counsels of Attar*, from a Persian MS. by T. H. Hindley, sm. 8vo, pp. 10, 110, 8, bound. *London*, 1809 3s
- 1226 **Persian Dialogues**, a Manuscript, 8vo, pp. 85, cloth. *Recent* 2s 6d
- 1227 **Persian Fables**, by H. G. Keene, 12mo, pp. 88, cloth. 1842 2s
- 1228 **Persian Teacher** (The) *A Monthly*, Vol. 1 complete, 8vo, bds. 1883 8s
- 1229 **Petis de la Croix**.—*Les Mille et un Jours*, Contes Persans, Traduits, Second Edition, Lex., 8vo, pp. 706, half bound. *Paris*, 1838 10s 6d
- 1230 **Pfander** (C. G.) *Scripture Passages on the Attributes of God*, in Persian, 8vo, pp. 56. *Calcutta*, 1839 3s





- 1266 **Sadi**.—*Gulistan ou le Parterre-de-Fleurs*, Traduit du Texte publié en 1828, par N. Semelet, 4to, pp. 410, half morocco. *Paris*, 1834 15s
- 1267 ———— *Rosengarten*, translated into German, and annotated by K. H. GRAF, 8vo, pp. 22, 302. *Leipzig*, 1846 6s
- 1268 ———— *Gulistan*.—Byramji (S.) Notes to *Gulistan*, Book II., 8vo, pp. 32. *Surat*, 1872 2s
- 1269 ———— *Gulistan*, Notes to it, partly translated, a Manuscript, 8vo, bds. 3s
- 1270 ———— *Pandnameh*, Book of Counsel, in Persian, 8vo, pp. 112, half cloth. *Lucknow*, 1259 2s
- 1271 ———— *Boston-Gulistan*, Selections in Persian, 8vo, bds. *Hyderabad*, 1294 2s 6d
- 1272 **Saadi Pandnameh**, with Vocabulary, edited in Persian by S. B. Doctor, 8vo, pp. 112, half cloth. *Surat*, 1876 4s
- 1273 **Saadi**.—*Drei Lustgänge aus Saadi's Rosenhain*, aus dem Persischen uebersetzt von B. Dorn, 8vo, pp. 130. *Hamburg*, 1827 2s
- 1274 ———— *Glossary of Words occurring in Karima*, by N. A. TATA, Second Edition, 8vo, pp. 32. *Bombay*, 1867 2s 6d
- 1275 ———— *Graf (K. H.) Moral des Persischen Dichters Sadi*, 8vo, pp. 53, *Extract*. *Jena*, 1851 2s 6d
- 1276 **Sadik Isfahani**.—*Geographical Works*, translated from the Persian, pp. xiii., 223, bds. *London*, 1852 2s 6d
- 1277 **Sahifat Wala Kadri wa Ainai hirat namā**, in Persian, roy. 8vo, pp. 80. *Lucknow*, 1284 (1867) 3s
- 1278 **Shah Mu in Addur Chastī**.—His Life, in Persian, 8vo, pp. 62. s.d. 2s
- 1279 **Shams Tabriz**, *Diwan*, in Persian, roy. 8vo, pp. 278. *Lucknow*, s.d. 4s
- 1280 **Shams ul Logat**.—*Kitāb-i-Shams ul Logat*.—A Dictionary of the Persian Language, in Persian, folio, pp. 342, 368, bound. 1277, A.H. £3 3s
- 1281 **Sharah Masnavi Moulana Rum**, by Moulana Abdul Ali Bahr-ul-Olum, Persian Text, 6 vols in 3, roy. 4to. *Lucknow*, 1877 14s
- 1282 **Sheref** (Prince of Bidlis) *Sheref Nameh*, or History of the Kurds, published for the first time by W. Véliaminof, Persian Text, 8vo. *St. Petersburg*, 1860-2 15s
- 1283 **Short Stories in Easy Persian**, edited by Husain and J. P. Stratton, Persian Text, 8vo, pp. 78. *Nowgong*, 1878 3s
- 1284 **Sheikh Mohammed Ali Hazin**, His Life, written by himself, edited in Persian by F. C. Belfour, 8vo, bds. *London*, 1831 5s
- 1285 **Sturmer (T.) Anthologia Persica**, seu selecta e diversis Persis auctoribus exempla in Latinum translata, folio, pp. 18, 87, bds. *Vienna*, 1778 7s 6d
- 1286 **Sujah Nama**.—A Work on Commercial Forms and Documents, in Persian, 8vo, pp. 309. *Lucknow*, 1871 5s
- 1287 **Sunbulistan**.—Poetical Work in Mesnevi Metre, in Twelve Chapters, containing Narratives, 8vo, pp. 460. *Lucknow*, A.H. 1282 (1865) 10s
- 1288 **Tabakat i Akbari**.—Biographies of the Kings of India, by Nizam Eddin Ahmed, in Persian, large 4to, pp. 651. *Lucknow*, 1875 15s
- 1289 **Tabari**.—*Chronique Traduite sur la Version Persane d'Abou Ali Mohammed Belami* par H. Zotenberg, 4 stout vols in roy. 8vo. *Paris*, 1871-74 £1 10s
- 1290 **Tafsir i Bahr i Mavvaj**.—A Commentary on the Koran, in Persian, Vol I., large 8vo, pp. 855. *Lucknow* 12s 6d
- 1291 **Tarikh Jihankushai Nadiri**.—History of Nadir Shah by Mirza Mehdi Khan, folio, pp. 270, full bound, lithograph. *Bombay*, A.H. 1265 (1848) 32s
- 1292 **Tarikh Nakirishthan**.—Historical Anecdotes, by Ahmed Ibn Mohammed Kazwini, in Persian, folio, pp. 375, half bound 18s
- 1293 **Tashyidu l-Mata in a Shia**.—Controversial Work in Persian. *Lucknow*, 1283, A.H. 32s
- 1294 **Tooti Nameh**, or Tales of a Parrot in the Persian Language, with an English translation, roy. 8vo, pp. 170 each, half bound. *London*, 1801 12s 6d  
Nice copy, well printed.
- 1295 **Trone Enchanté (Le) Conte Indien** Traduit du Persian par LE BARON LESCALLE, 2 vols, 8vo, pp. 15, 231, 232, bds. *New York*, 1817 10s 6d
- 1296 **Tulonides**.—Roorda (T.) Specimen Historico-Criticum exhibens vitam Amedie Tulonidis, 4to, pp. 100, bds. *Amst.*, 1825 5s
- 1297 **Ukhlaqui Hindes**, or Indian Ethics, translated from a Persian Version of the Hitopades by MEER BUIRADOOR ULES, folio, pp. 171, half bound. *Calcutta*, 1803 8s 6d
- 1298 **Umdat-ut-Tawarikh**, Vol I., commencing from Guru Nanak down to Ahmad Shah Durrani, in Persian, folio. *Lahore*, 1885 4s
- 1299 **Ura, iz o Khooteot**.—Collection of Letters and Urzees, transcribed from the originals, 4to, pp. 135, bds. *Madras*, 1846 2s 6d



- 1300 Warner (L.) *Proverbiorum et Sententiarum Persicarum centuria collecta et versione notisque adornata*, 4to, pp. 56, half bound. *Leipz. Bat.*, 1844 2s 6d
- 1301 Weston (St.) *Moral Aphorisms, in Arabic, and a Persian Commentary in Verse*, 8vo, pp. 29, 127, bds. *London*, 1805 4s
- 1302 Weston (S.) *Persian Dicta from various Authors*, roy. 8vo, pp. 101. *London (privately printed)*, 1814 5s  
Persian Text and English Translation, and a Vocabulary.
- 1303 Wiquaya Rajpootana, or a History of the Ajmere and Merwara District, and the Native States, by Jwala Sahai, 3 stout vols, in Persian, large 8vo, bds. *Aggra*, 1878 £1 18s
- 1304 Yusuf Zulaikha Masneui by Mir Kasim Dihlawi, sm. folio, pp. 235, bound 6s
- 1305 Zuhuri.—*Diwan Zuburi*, in Persian, large 8vo, pp. 224. *Lucknow*, n.p. 7s 6d
- 1306 Zur al Maad.—*A Compendium of Prayers*, by Muh. Bakir, with judicial decisions, by Muh. Hasan, Arabic and Persian, 4to, pp. 832. *Lucknow*, 1879 25s
- 1316 Spiegel (Fr.) *Commentar über das Avesta*, 2 vols, roy. 8vo. *Leipzig*, 1864-68 £1 8s  
Vol I., Der Vendidad.  
Vol II., Vispered, Yasna and Khorda-Avesta.
- 1317 ——— *Eränsche Alterthumskunde*, 3 vols, roy. 8vo. *Leipzig*, 1871-78 £1 15s  
Vol I., Geography, Ethnography, &c.  
Vol II., Religion, History.  
Vol III., Civilization, Science and Art, Index.
- 1317a Tolman (H. C.) *A Guide to the Old Persian Inscriptions, with Grammar, Translation and Vocabulary*, 8vo, pp. 186, *illustrated*, cloth. *New York*, 1892 7s 6d
- 1317a ——— *Notes to his Guide to Old Persian Inscriptions*, 8vo, pp. 17. 1894 2s
- 1317c Vendidad. — Spiegel (Fr.) *Der neunzehnte Fargard des Vendidad*, 3 parts, 4to. *München*, 1854 7s 6d
- 1318 Zend-Avesta. — *Livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, traduit du texte par Mgr. de Harlez, 8vo. *Louvain* 21
- 1319 ——— *Ouvrage de Zoroaster*, traduit en Français avec des Remarques par A. du Perron, Tome Ier, 2nde Partie, 4to, half bound. *Paris*, 1771 12s  
Contains the Vendidad Zaité and the Life of Zoroaster.

### OLD PERSIAN.

- 1307 Darmesteter (M. J.) *Etudes sur l'Avesta, Observations sur le Vendidad*, roy. 8vo, pp. 102, *Reprint. Paris*, 1883 5s
- 1308 Gathas (The) of Zarathushtra (Zoroaster), in metre and rhythm, being a Second Edition of the metrical versions in the Author's edition of 1892-1894, by L. H. Mills, roy. 8vo, pp. xx., 198, cloth. *Leipzig*, 1900 7s 6d
- 1309 Harlez (L. de) *Les Observations de M. J. DARMESTETER sur le Vendidad*, 8vo, pp. 21. *Louvain*, 1883 2s
- 1310 ——— *Etudes avestiques, I.*, 8vo, pp. 20. *Extract* 2s
- 1311 Kossowicz (C.) *Inscriptiones Palaeopersicae Achemenidarum*, large 8vo, with plates and illustrations. *Petropoli*, 1872 (pub. 54s) 36s  
Now out of print and scarce.
- 1312 Romer (J.) *Zendi, is it an Original Language?* large 8vo, pp. 43, cloth. *London*, 1855 2s 6d
- 1313 Spiegel (Fr.) *Die Altpersischen Keilschriften Text mit Uebersetzung Grammatik und Glossar.*, roy. 8vo, pp. 5, 223, bds. *Leipzig*, 1802 5s  
Slightly water-stained.
- 1314 ——— *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, roy. 8vo, pp. iv., 559. *Leipzig*, 1882 14s
- 1315 ——— *Grammatik der Pārsisprache nebst Sprachproben*, roy. 8vo, pp. viii., 209. *Leipzig*, 1851 7s
- 1320 Abdul Kerim (of Amasia) *Zuhda fi yilm es-sarf* (Turkish Grammar), in Turkish, 8vo, pp. 406, half bound. 1277 6s
- 1321 Adelburg (E. A. von) *Die Macht der Freundschaft, Beitrag z Studium der Türkischen Schriftsprache*, 12mo, pp. 32, 107, bds. *Wien*, 1854 2s 6d
- 1322 Anleitung zur Erlernung der Türkischen Sprache für Militär Personen, 8vo, pp. 178, calf. *Wien*, 1789 2s
- 1323 Arnold (E.) *A Transliterated Grammar of the Turkish Language*, 16mo, pp. 79, cloth. *London*, 1877 1s 6d
- 1324 Barker (W. B.) *Reading Book of the Turkish Language, with a Grammar and Vocabulary*, 8vo, pp. 24, 263, cloth. *London*, 1854 7s
- 1325 Bianchi (T. H.) *Guide de la Conversation en Français et en Turc*, oblong 8vo, pp. 250, half bound. *Paris*, 1839 6s  
Turkish in Arabic and English characters.
- 1326 Boyd (Major Ch.) *The Turkish Interpreter, Grammar of the Turkish Language*, 8vo, pp. 6, 319, cloth. *London*, 1842 3s 6d  
Turkish in Native and English characters.
- 1327 Carbognano (C. C. de) *Primi Principi della Grammatica Turca*, 4to, pp. 12, 730. *Roma*, 1794 15s



- 1328 **Clodius** (J. Ch.) *Compendiosum Lexicon Latino-Turcico-Germanicum um Grammatica Turcica et Indico*, 8vo, over pp. 1500, and a plate, half bound. *Lipsia*, 1730 8s
- 1329 **Dauids** (A. L.) *Grammaire Turke avec Vocabulaire, des Dialogues, &c.*, translated from the English into French, 4to, pp. 79, 214, with 5 plates, cloth. *London*, 1836 8s 6d
- 1330 **Dictionary** (Pocket) of the Turkish, English and Armenian Languages, 16mo, pp. 237, half bound. *Venice*, 1843 3s
- The Turkish in Armenian type.
- 1331 **Dictionary** of the Turkish Language, in Turkish, 8vo, pp. 244, half bound. *Calcutta*, 1825 6s
- 1332 **Diez** (H. F. von) *Inhalt & Entstehung des Königlichen Buches*, 8vo, pp. 214, bds. *Berlin*, 1811 2s
- 1333 **Drogman** Turc, donnant Mots et Phrases, 8vo, pp. 96, cloth. *Paris*, 1854 1s 6d
- 1334 **English Grammar** for Turks, 8vo, pp. 212, cloth. 1306 A.H. 3s 6d
- 1335 **Fleischer** (H. F.) *Der Vollkommene und Schnelle Türkische Selbstlehrer*, 12mo, pp. 146, half bound. *Wien*, 1853 3s 8d
- 1336 **Frolich** (R. A.) and **Macun** (T.) *Grammatik der ilirischen Sprache* (Kroatien, Slavonien, Dalmatien), Fourth Edition, 8vo, pp. 320. *Wien*, 1865 2s 6d
- 1337 **Guzel-Oghlou** (E.) *Dialogues Français-Turcs*, Second Edition, 12mo, pp. 192, bds., 1864 2s 6d
- 1338 **Hindoglu** (A.) *Sammlung der nötigsten Wörter und Redensarten der Türk, Neugriech. und Deutsch. Sprache*, 16mo, pp. 290, half bound. *Wien*, 1840 6s
- 1339 ——— *Theoretisch-praktische Türkische Sprachlehre*, 4to, pp. 178, half bound. *Wien*, 1829 6s
- 1340 **Holderman** (Father) *Grammaire Turque avec Dialogues*, 4to, pp. 194, bds. *Constantinople*, 1730 8s
- The first Grammar issued in C.
- 1341 **Horn** (P.) *Geschichte der Türkischen Moderne*, 8vo, pp. x., 242 and 74. 1902 7s 6d
- 1342 **Interprete Militaire en Orient**. Roumain, Français, Russe, Turc, 16mo, pp. 147. *Paris*, 1877 3s 6d
- 1343 **Jacob** (G.) *Türkische Volksliteratur*, large 8vo, pp. 50. *Berlin*, 1901 1s 6d
- 1344 **Jaubert** (A.) *Elémens de la Grammaire Turke*, 4to, pp. 7, 150, 30, and numerous plates, half bound. *Paris*, 1823 3s 6d
- 1345 **Jaubert** (A.) *Elémens de la Grammaire Turke*, Second Edition, roy. 8vo, pp. 377, 30, with 10 plates, half leather. *Paris*, 1833 10s
- 1346 **Katanoff** (N. Th.) *Researches of the Urianchai Language* (Northern Mongolia), in Russian, 8vo, with many tables. *Kaenn*, 1903 £2 2s
- 1347 **Koelle** (S. W.) *Etymology of the Turkish Numerals*, Reprint, 8vo, pp. 23. *London* 2s
- 1348 **Meninski** (F.) *Institutiones Linguae Turcicae cum Parallelis Arabicæ et Persicæ*, Second Edition, 2 vols in 1, sm. 4to, pp. 256, 253, bound. *Vindobonæ*, 1758 15s
- 1349 **Miftah el-Muntakhab**. — Arabic Grammar for Turcs, 8vo, pp. 56. *Constantinople*, 1307 2s
- 1350 **Patkanoff** (K.) *Rocherches sur la Formation de la Langue Arménienne*, roy. 8vo, pp. 169. *Paris*, 1871 5s
- 1351 **Pavel de Courteille**. — *Dictionnaire Turk-Oriental*, large 8vo, pp. xiv., 562. *Paris*, 1870 15s
- 1352 **Pertsch** (W.) *Die Türkischen Handschriften der Herzöglichen Bibliothek zu Gotha*, Lex., 8vo, pp. 2, 239. *Wien*, 1864 5s
- See also *Pertsch, Persische Has.*
- 1353 **Radloff** (W.) *Versuch e. Wörterbuches der Türk-Dialekte*, parts 1 to 16 (all issued), 4to. *St. Petersburg*, 1890-1903 £2 8s
- 1354 **Redhouse** (J. W.) *Grammaire Raisonnée de la Langue Ottomane*, roy. 8vo, pp. iii., 340, half bound. *Paris*, 1846 6s
- 1355 ——— *An English and Turkish Dictionary* (English-Turkish and Turkish-English), 2 vols, 8vo, cloth. *London*, 1856 14s
- The Turkish is in the Oriental as well as in the English character.
- 1355A ——— *The same*, English-Turkish part only 10s
- 1356 ——— *English and Turkish Lexicon*, Lex., 8vo, pp. 13, 827, half leather. *London*, 1861 12s 6d
- 1357 ——— *The Turkish Campaigner's Vademecum of Ottoman Colloquial Language*, 24mo, pp. 330, cloth. *London*, 1855 2s
- 1358 ——— *On the History, System and Varieties of Turkish Poetry*, 8vo, pp. 61, Reprint. *London*, 1878 2s
- 1359 **Reiff** (C. P.) *English-Russian Grammar*, Second Edition, roy. 8vo, pp. 191. *Carlsruhe*, 1853 (pub. 6s 6d) 3s
- 1360 **Rieu** (C.) *Catalogue of Turkish MSS. in the British Museum*, 8vo, 1888 17s 6d

- 1361 **Seaman** (G.) *Grammatica Linguae Turcicae*, sm. 4to, pp. 183, half bound. *Oxoniae*, 1670 5s
- 1362 **Turkish Grammar**, compiled for the Use of Travellers, folio, pp. 33, half bound. 1834 7s 6d
- 1363 **Viguier** (M.) *Elémens de la Langue Turque*, sm. 4to, pp. 32, 402, half leather. *Constantinople*, 1790 6s
- 1364 **Vocabulary and Dialogues**, in English, French, Turkish, and Russian, for Traveller in the East, Second Edition, 16mo, pp. 81. *London*, 1857 1s 6d
- 1365 **Wells** (Ch.) *Practical Grammar of the Turkish Language*, roy. 8vo, pp. xvi., 271, cloth. *London*, 1880 (pub. 16s) 12s 6d
- 1366 ——— *The Literature of the Turks, a Turkish Chrestomathy*, 8vo, xx., 272, cloth. *London*, 1891 (pub. 16s) 7s 6d
- ### TURKISH TEXTS AND TRANSLATIONS.
- 1367 **Aasar Siasiya**, by Reshid Pacha, Political Pamphlet in Turkish, 12mo, pp. 76. *Const.*, 1311 2s
- 1368 **Abdullah El-Hashmir**.—Letter to Abdul-Messih El-Kandi, calling him to become a Moslem and his Reply, in Turkish, 8vo, pp. 166, cloth. 1880 3s
- 1369 **Ahenk Aurab**.—Turkish Songs, in Turkish, 12mo, pp. 168. *Constantinople*, 1307 3s
- 1370 **Ahmed Jevad**.—*Tarikh askeri othman*, Military History, in Turkish, 4to, pp. 304, with an atlas in folio oblong of 17 plates. *Const.*, 1882 15s
- 1371 **Ahwal Gazawat Bosna**.—History of the Wars in Bosnia and Herzegovina, in Turkish, 8vo, 62 leaves, half bound. *Constantinople*, 1254 5s
- 1372 **Akhlag** i A'la, on the Superior Qualities (Moral Philosophy), in Turkish, 3 vols in 1, sm. folio, pp. 238, 127, 32, full bound. *Boudag*, A.H. 1248 (1832-3) £1 4s
- 1373 **Aksiat** (Reverses), by Abdul-Ghani Sini, in Turkish, 8vo, pp. 32. *Constantinople*, 1307 1s 6d
- 1374 **Alif Lalla wa Lallat** (Arabian Nights), in Turkish, Vol II. (Nights 190 to 500), 8vo, oriental binding 6s
- 1375 **Alphabet** (Turkish), in Turkish, 8vo, pp. 64, bds. *Constantinople* 1s 6d
- 1376 **Airie** (A.) *Un Diplomate Ottoman en 1836* (Affaire Churchill), translated from the Turkish, 16mo, pp. xii., 151. *Paris*, 1892 2s
- 1377 **An-Nahlah** (The Bee) Illustrated Eastern and Western Periodical, 2 vols, 4to, half morocco. 1877-78, 78-79 20s  
In Turkish and English. Rare.
- 1378 **Belletete** (M.) *Contes Turcs Extraits du Roman Intitulé les Quarante Vixirs*, 4to, pp. 258, full bound. *Paris*, 1812 10s
- 1379 **Beyan-ul-Haqq** by Hodja Rahmatullah and Hekim Mehmed, Religious Polemics, in Turkish, 8vo, pp. 104. *Constantinople* 2s
- 1380 **Bible**.—*Novum Testamentum Turcice Redditum Opera G. SKAMANNI*, 4to, pp. 600, full calf. *Oxoniae*, 1666 10s  
Rare edition, fine copy.
- 1381 ——— *New Testament*, in Turkish, 8vo, half bound. 1813 2s
- 1382 ——— *Novum Testamentum Turcice*, Hali Bey's Version, edited by Prof. Kieffer, 8vo, pp. 487, calf, gilt edges. *Paris*, 1819 6s
- 1383 ——— *New Testament*, in Turkish, 8vo, pp. 588, 1825 5s
- 1384 ——— The same, in Turkish, 4to, pp. 318, full bound, 1827 4s
- 1385 ——— The same, in Turkish, 8vo, pp. 400, cloth. *Constantinople*, 1865 6s
- 1386 ——— The same, in Turkish, 8vo, pp. 637, cloth. *Constantinople*, 1866 2s 6d
- 1387 ——— The same, in Turkish, 8vo, pp. 637, half bound. 1870 4s
- 1388 ——— The same, in Turkish, 8vo, cloth. *Constantinople*, 1886 2s 6d
- 1389 ——— *Genesis and Psalter*, in Turkish, 12mo, pp. 154, full bound. 1852 1s 6d
- 1390 ——— *The Prophet Isaiah*, in Turkish, 8vo, cloth. *London*, 1876 1s
- 1391 ——— *Psalms*, in Turkish, 16mo, cloth 2s
- 1392 ——— *New Testament*, in Armenian, 8vo, bound. 1849 4s
- 1393 ——— *Bible*, in Armenian, folio, pp. 1174, calf. *Smyrna*, 1853 15s
- 1394 **Bonaparta Ning Risalesis**, Napoleon's Passage to St. Helena, in Turkish, 8vo, pp. 50, bds. 1846 5s
- 1395 **Botta**.—History of Italy, translated into Turkish, 2 vols in 1, sm. 4to, pp. 176, 154, bds. 18s
- 1396 **Busiri, Al**.—*The Buria*, a Poem on Mohammed, translated into Turkish by Aabdeen Pacha, 8vo, pp. 204. *Constantinople*, 1307 5s
- 1397 **Collection of Turkish Tracts**, in Turkish, Uloom Hakikat, Ilm Adab, Madhal iloom, etc., 8vo, with many plates, half bound. *Printed in Europe* 4s
- 1398 **Criminal Code**, in Turkish, 8vo, pp. 22. *Constantinople*, 1256 1s 6d
- 1399 **Dalael**, by Abdul Kadir Gilani, Turkish Translation and Commentary, 8vo, pp. 300. *Constantinople*, 1306 4s
- 1400 **Defteri Mouktessid**.—Turkish Finance, in Turkish, 2 vols, large 8vo. 1305-6 A.H. 2s 6d



- 1401 **Derbend-Nameh**.—Select Turkish Version, with Translation and Notes by Mirza A. KAZEM-BEGLI, folio, pp. 274. *St. Petersburg*, 1831 10s
- 1402 **Different Laws of Constantinople**, in Turkish, sm. 4to, pp. 142, full bound. 1257, A.H. 3s
- 1403 **Diwan Halil Yeral**.—Poems, in Turkish, sm. 4to, pp. 59, bds. 1257 A.H. 4s 6d
- 1404 **Evrak-i Perishan**.—History of Sultan Selim, vol. 1, pt. 3, 12mo, pp. 103 1s 6d
- Turkish Text.
- 1405 **Fahraddin Razi's Biography**, by Zuhdy, in Turkish, 12mo, pp. 48. *Constantinople*, 1306 1s 6d
- 1406 **Ghidaa ul Mulahazal**.—Food for Reflection, in Turkish, 12mo, pp. 256, cloth. *London*, 1873 2s 6d
- 1407 **Gibb** (E. J. W.) **Ottoman Poems**, translated into English verse, with Introduction and Biographical Notes, 4to, pp. 54, 272, cloth. *Glasgow*, 1882 14s
- 1408 **Hairullah Effendi, Takris**.—Turkish Literature, 8vo, pp. 63, bds. *Constantinople*, 1274 2s
- 1409 **Haji Khalifeh**.—History of the Maritime Wars of the Turks, translated by J. MURCHILL, Chapters I to IV., folio, pp. 13, 80. *London*, 1831 6s
- All bound.
- 1409A **Hammer-Purgstall**, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, Mit e Blütenlese aus 2200 Dichtern (1300-1838) 4 vols, 8vo, bds., ancient. *Paris*, 1836-38 39s
- Very scarce.
- 1410 ——— **Falknerklee**, 3 Werke über die Falkneri, Turkish and Greek text, with German translation, 8vo, with a plate. *Wien*, 1840 6s
- Printed in 200 copies only.
- 1411 **Havay-Chevk**, by Shevki Bey, Love Songs in Turkish, 12mo, pp. 108. *Const.*, 1307 2s 6d
- 1412 **Hi Kaye-i Guerm** (Turkish Stories), in Turkish, 8vo, pp. 111, bds. s.v. 3s
- 1413 **Ilk Seoghi**, a Novel in Turkish, 8vo, pp. 101. *Constantinople*, 1307 3s 6d
- 1414 **Ilmu Hal**.—A Manual of the Doctrine and Practice of Islam, translated from the Turkish, 8vo, pp. 16. *Nicosia*, 1889 1s 6d
- 1415 **Incha**.—Models of Letters, 4to, vellum 9s
- Beautiful MS. On the margins the transcription in Roman characters.
- 1416 **Insha** (Turkish) on Letter Writing, well-written MS., 4to, half bound 4s 6d
- 1417 **Ishaad Effendi**.—Shams-ul-Hakiki, Turkish Essay on Mohammedanism, roy. 8vo, pp. 296. *Constantinople*, 1278, A.H. 8s
- 1418 **Khoja Sad-Ud-Din**.—The Capture of Constantinople from the Taj-Ul-Tavarikh, translated from the Turkish by E. T. W. GIAN, 8vo, pp. 36, cloth. *Glasgow*, 1879 3s 6d
- 1419 **Khatib Tchelebi**, surnamed HADJI KHALFA, *Jubfetul-Kiban fi asfar-ul-bahar*, Histoire des Guerres Maritimes des Ottomans, in Turkish, Lex. 8vo, pp. 160, bds. *Constantinople*, 1161 A.H. 21s
- This work is the first that left the Ottoman press (1759).
- 1420 **Koran**.—Omal-el-Islam, Commentary on the Koran, in Turkish, 4to, pp. 452, oriental binding. *Constantinople* 21s
- 1421 **Letellier** (L. V.) **Choix de Fables** traduites en Turc par un Effendi, avec une version française et un glossaire, roy. 8vo, pp. xix., 223, 116, half bound. *Paris*, 1825 9s
- 1422 **Letter Writer**, in Turkish, with Dialogues and a List of Ottoman Sultans, 4to, pp. 194, calf 10s
- Cat. ouvrage est fort utile aux étrangers des consuls du Levant.
- 1423 **Marib el Kafiye li Zeini**, a Turkish Essay on the Arabic Grammar, by ZEINI ZADE, sm. 4to, pp. 484, full bound. *Constantinople*, 1221, A.H. 1835 24s
- 1424 **Medjmu'a-i Ebuzziya**, Turkish Review, parts 1 and 16, 8vo. *Constantinople*, 1297 2s
- 1425 **Medjmu'a-i alocm riyasiya**, by Ishah Effendi (Mathematics), in Turkish, 2 vols, 8vo, half bound. *Boulaq*, 1831 15s
- 1426 **Nerat attrack**.—On Mohammedan Sects, by A. Munib, in Turkish, pp. 48. 1306 1s 6d
- 1427 **Miftah El-Asrar** (on Religion), in Turkish, 8vo, pp. 57. 1661 1s 6d
- 1428 **Military Code**, in Turkish, 4to, pp. 41. *Const.*, 1262 2s 6d
- 1429 **Mizan El Haq li Ikhtiar El Ahaq**, by Haj Mahmud Hamdi (in defence of the Mohammedan Religion), a Turkish MSS., 4to, 1250 12s
- 1430 **Mohammed Adib**.—Stations of Pilgrimage—AL MANARIE, Guide to the Pilgrimage to Mecca, in Turkish, 8vo, pp. 256, half bound. *Constantinople*, 1835 10s 6d
- 1431 **Morrison** (M. A.) **Geographical Distribution of the Modern Turki Languages**, Reprint, 8vo, pp. 19, and a map 3s
- 1432 **Muehni el Tullah**, by Tayyar (Turkish Syntax in Turkish), 8vo, pp. 138. *Const.*, 1307 3s 6d

Continued on page 2 of cover.



مهرسة

الكتب العربية والتركية والفارسية  
(تاريخية وجغرافية وأدبية)

التي تباع في محل

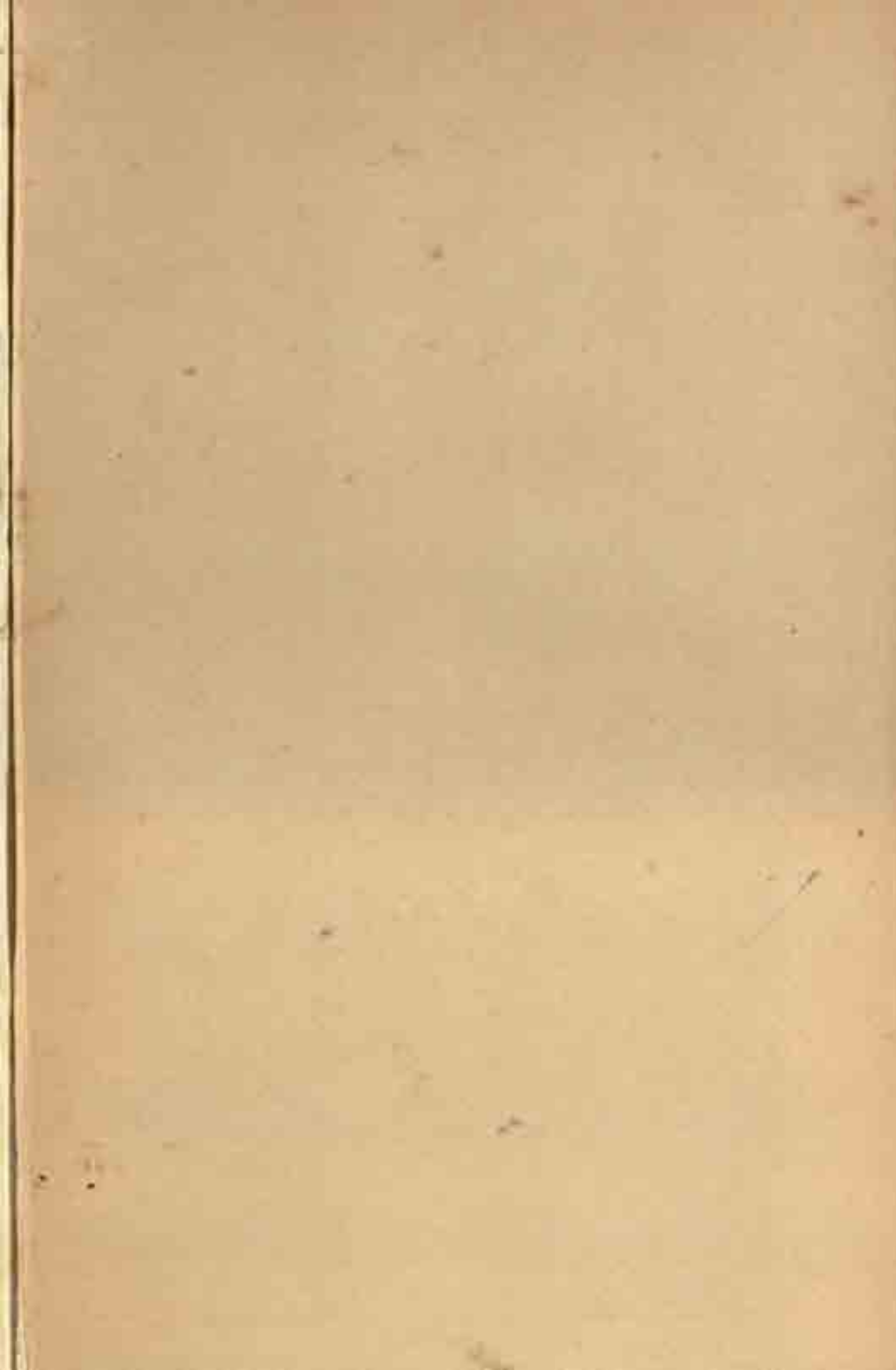
پروپستراين وشركاه

في ١٤ بری ستريت

بجوار البريتش ميوزيم

في لندن

١٩٠٥  
سنة



Nc  
m



*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.